

# İNSAN

AYLIK FİKİR VE SANAT MECMUASI

Sayı 3	15 Haziran 1938	Cilt 1
--------	-----------------	--------

Hagni Garp?

«Yunan mucizesi»

Bir tepeden

Tabiat mefhumu

Benliğin doyurulması

Basitten mürekkebe...

Devlet hamiyeti ve kuvvet fikri

Stépan Mallarmé'den şiirler

Halk edebiyatı ve edebiyat

Karagöz ve İstanbul

Makine medeniyetinden beklediğimiz ev

Bedrettin'in varidatı

İmparatorluğun tekâmülü

\* \* \*

Hilmi Ziya Ülken

Yahya Kemal

Sabahattin Eyüboğlu

Muzaffer Şerif

Ahmed Ağaoğlu

Sıtkı Yırcalı

Ahmet Muhip

Pertev N. Boratav

Sabri Esad Siyavüsgil

Le Corbusier

Şerefettin Yaltkaya

Hilmi Ziya Ülken

Kronikler : Japon - Çin : H. Z. — Tarih Kurultayı : H. Z. — Türk mimarisi ve yeni teşebbüsler : H. Z. — André Malraux'nun ((Espoir) ı : Erol Güney — Hayat ve kitaplar : H. Z. — Yeni ve eski mecmualar : H. Z. — Kalem mecmuası : Şerif Hulûsi — Turgenev'in (Babalar ve çocuklar) ı — Garpta felsefe neşriyatı.

İSTANBUL  
KENAN BASIMEVİ  
1938



MÜESSİSLERİ :

Nurullah Ataç — Hilmi Ziya Ülken  
Sabahattin Eyüboğlu — Muzaffer Şerif

SAHİBİ VE MÜDÜRÜ :

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

Müracaat yeri : Remzi Kitabevi.

Abone şeraiti : Seneliği 3 lira, altı aylığı 150 kuruş.

# *Daima Tiryaki İçiyorum*

**Her tiryaki bunu söylüyor.  
Acaba neden ? ÇÜNKÜ :**

Tiryaki sigarası uzun zamandanberi beklediği sigaradır. Bütün inhisarlar mamulâtı gibi "Tiryaki,, nin de harmanı her zaman aynidir, içimi ve nefaseti hiç değişmez.

*Her zaman Aynı harmanı,  
Aynı içimi, Aynı nefaseti*

**"TİRYAKİ,, de bulabilirsiniz**

25 ince sigara } 15 Kuruş  
20 kalın ,, }



# i N S A N

Sayı — 3

15 Haziran 1938

Yıl — 1

## Hangi Garb ?

Şarka daima garbı karşı koymak âdet olmuştur: Garplaşmak, garplı gibi düşünmek, garp ilmini, hayatını şark ilmi ve hayatı yerine almak.. Bu tabir son devrin bütün mütefekkirlerinde «muasırlaşma»nın müradifidir [1]. Bununla âdeta modern medeniyeti, ileri ve inkılâpçı olan her hareketi kasdediyoruz denebilir.

Son zamanlarda ise, garbın vücade getirdiği her şeye, etrafında gürültü yapan her esere rağbet gösterenler var.

Fakat hangi garp ?

Bu fikrin hududu tamamen çizilmiş midir? Muhiddini Arabî'nin [«Fususülhikem» de] camide Âdemi soranlara: «Fakat hangi Âdem?..» dediği gibi, bu mürekkep ve çok şekilli mesele karşısında da, «Hangi garp?..» diye sorabiliriz.

Vakıâ çoğumuz bu meseleye ayrı bir cihetinden temas ediyoruz: İmam Gazalî'nin körleri gibi. Körler fili tarife kalkmışlar: Kimi onu bir çuvala, kimi bir sütuna, kimi bir mızrağa benzetmiş. Gazalî'ye göre hepsinde bir parça hakikat var, fakat bir parça.

Bu misali burada aynen kullanamayız. Çünkü garptan ne anlıyorsunuz? diye soracak olursak alacağımız cevapları hiçbir zaman cemetmek kabil değildir. Hattâ bazan aralarında taban tabana tezad vardır.

Garp namı altına Christian Science cemiyetinin yarı falcılığı da giriyor. Orta Avrupada doğan anthroposophie ve théosophie hareketleri de sokuluyor. Eski théologie artakalanı yeni felsefeler, metafizikler, néo - thomisme, augustinisme hareketleri, yeni hristiyan felsefeleri, ilâh... garp kisvesi altına bürünüyor. Bunlardan herhangi birisi temsil ettiği fikir bakımından bizim terkettiğimiz, etmek istediğimiz ve ter-

[1] Abdullah Cevdet, Yusuf Akçura, Ziya Gökalp, Ağaoğlu Ahmed, ilâh... garpçılığı bu manada anılıyorlardı.



ketmek için yarım asırdır mücadele ettiğimiz eski dünya görüşü ile akrabadır. Eğer garba gidiyoruz demek onlara gidiyoruz demekse bütün bu mücadelelerin, gayretlerin ne manası kalır?

Çünkü garpta gayet mudil bir cemiyet nizamı var: Her içtimai sınıfın, her seviyenin ayrı bir fikrî âlemi olduğunu asla unutmamalıyız. Garbın ilerisi var, gerisi var. Garbın ahrarı var, mürteci var. Garbın dinamik ve canlı fikirleri var, ölü ve artakalan telâkkileri var. Fakat bunlar muayyen sınıfların teşkilâtına, şuuruna, vakfına ve iradına dayandığı için her şeye rağmen hâlâ mukavemet ediyor: Sorbonne karşısında İnitut catholique gibi ki, felsefesi, ilmi, san'atı ve bütün dünya görüşile yeni ilme, yeni felsefeye, yeni san'ata karşı bütün kuvvetile mukavemette devam ediyor.

Diğer cihetten, garbın buhran ve yeis demleri var: Her intikal devri gibi bu devir de bazı müesseselerini, bazı kıymetlerini atarak yenilerini kazanıyor. Her intikal devri gibi o da bir bedbinlik ve inhitat felsefesinden geçiyor. «Garbın yıkıldığından», «maddî garp medeniyetinin iflâsından», «şark mistisizmine hasretten», «garbı şark ile tamamlamaktan», ilâh... dem vuranlar oluyor. Fakat bunların arasında ciddi ve sistematik bir fikre rastlamak kabil değildir. Bütün bu fanteziler bir tarafa atılınca yürüyen medeniyetin gene hâkim ve esaslı sesi bütün kuvvetile duyuluyor: Garp, yalnız gittikçe genişliyen teknik ve rasyonel bir medeniyetin doğurduğu ilim, felsefe ve san'at eserindedir.

\* \* \*



# "Yunan Mucizesi,,

Hilmi Ziya ÜLKEN

— Kardeşim Nurullah Ataç'a —

Renan Atina'ya geldiği zaman Akropol'ün karşısında: «Fakat bu mucizedir!» diye bağırmıştı. O zamandanberi Homeros'dan Aristo'ya kadar meydana gelen şaheserlerin mecmuuna «Yunan mucizesi» demek âdet olmuştu. Hakikaten medeniyet tarihinde bu devir gibi yaratıcı ve zengin devre pek nadir tesadüf edilir. Eski imparatorlukların kolosal ve isimsiz san'atları yerine burada tefekkür, ilim ve san'at ferdileşti: Yeni riyaziyenin başında Thales'i, edebiyatın başında Homeros'u, felsefenin başında Sokrat'ı buluyoruz. Bugünün ilmi, san'atı, felsefesi bütün esaslarını, şekillerini, ana fikirlerini oradan çıkardı. Bugünkü sanat şekillerimiz, bugünkü ilmimiz mevzularını, isimlerini, hattâ bazan mütearifelerini oradan aldılar. Garpta asırlarca devam eden Yunan hayranlığı, mukallidliği, hâlâ taraftarları olan humanisma cereyanı boşuna değildir.

Bununla beraber artık bu hayranlığın lüzumsuz bir hale geldiğini, ve Yunana hayran olmak değil fakat medeniyet tarihinde bir merhale olarak onu **anlamak** lâzım geldiğini unutmamalıdır.

Çünkü humanisma'ya göre kemal Yunandadır; hiçbir devir onu aşmamış, onu ancak kendine örnek edinmiştir. Sıhhatin, âhengin, ölçünün, mücerred şekillerle realite duygusu arasındaki muvazene ve imtizacın ideal nümunelerini bize Yunan vermiştir. Yeni devir buhran ve azaplarını aştığı zaman sükûnu nihayet nerede buluyor?.. Daha geniş ölçülerle Yunana dönüšte.

Fakat «Yunan mucizesi» fikrinin bu tarzda suiistimali birçok hatalara kapı açıyor.

1 — Teknik, fikir ve his itibarile medeniyetin inkişafını görmemize mâni oluyor. Aynı kelimeler içinde kalıp gibi donmuş manalar aramağa sebep oluyor, insan düşüncesinin **mütemadî bir genişleme** ile kendini aşmakta olduğunu unutturuyor.

2 — Yunan bize dogmatizmi ve şüpheciliği öğretmişti. Fakat asıl modern tefekkür onları aşan «rölativizm» dedir. Doğrunun, güzelin ve



iyinin izafî olduğunu, tarihî kıymetler olduğunu anlamak için ancak insanî tefekkürün bütün merhaleleri arasında oynadığı rol itibarile Yunanı tanımış olmak lâzımdı.

Bilhassa bu ikinci nokta bizi «Yunan mucizesi» denilen hâdisenin tarihî şartları üzerinde düşünmeğe sevkeder. Hâdiseyi bu tarzda tetkik edince Yunan medeniyetinin bir mucize veya harika değil, fakat Akdeniz medeniyetindeki inkişafın zarurî neticesi olduğu görülür.

Yunanlıların söylediğine göre hendese Mısırdan, hesap Finikeden, heyet Mezopotamyadan geliyordu. Fakat bu kökler arasında en mühimmi Sümer - Anadolu yolu idi. 3500 (K. M.) de başlayan Sümer medeniyeti Eti'ler vasıtasile Lidya'ya, İyonya'ya ve oradan Yunanistan'a geçti. İsidore Lévy'nin tetkikleri Thalès'in Karia'lı olduğunu isbat etti. Radet'nin tetkikleri Anadoludan İyonya'ya doğru ilim ve san'at intikallerini gösterdi. Musiki Lidya'dan geliyordu. Orphée, Eleusis misterleri şarktan Anadolu yolile Yunana geçti. Kapadokya ve Frikyaya geçid memleketleriydi. Hareketin başı Mezopotamya idi.

Yunan an'anesinin söylediği gibi Mezopotamya'dan gelen yalnız heyet değildi. Sümerlerde hesap nazarî ve aklî bir şekil almağa başlamıştı. Hendese evvelâ kadaastro ve satıh ölçüleri şeklinde teknik bilgiden ibaretti. Fakat yavaş yavaş bu ampirik hendese aklileşmek istidadını gösterdi.

Bugünkü malûmatımıza göre modern medeniyetin beşiği Mezopotamya ve Anadoludur. Buradan etrafa yayılan ilk medeniyet hareketi protohistorique devre aittir. Bu medeniyet Mezopotamyadan Anadolu vasıtasile Yunana, Suriye vasıtasile Akdenize, İran vasıtasile Hinde. İran ve şark geçitleriyle Çine sokuldu. Arya istilâsından evvel doğan Hind medeniyeti bu münasebetlerin mahsulü idi.

Tarihten önceki devirlerdenberi Mısır, Mezopotamya, Hind ve Ege arasında münasebetler daimî idi. Hammurabi devrinde, Orta Teb İmparatorluğunda, büyük Ege devrinde, Mısırla Eti'lerin münasebetleri devrinde, bu temaslar ve karşılıklı tesirler çok artmıştı.

Hind medeniyeti Maurya'lar devrinde dünya medeniyeti ile daimî temastaydı. 3 üncü asırdan itibaren Yunan tesirile ticaret yolları büyüdü. Hindistan İrana, Türkistana, Çine, Basra körfezine bağlandı. Hasılı görülüyor ki, dünya medeniyeti müşterek çalışmalar, karşılıklı tesirler, ticaret yolları, hulûl ve nüfuzlarla vücuda gelmiş ve inkişaf etmiştir. Medeniyetin **mistikten rasyonele** doğru yürüyüşünde büyük bir merhale olan **Yunan**, bu inkişafın zarurî bir neticesidir.



## **Bir Tepeden**

*Rûya gibi bir akşamı seyretmeğe geldin,  
Simanı veren memleketin her tepesinde.  
Baktım... konuşurken, daha bir kerre güzeldin,  
İstanbuldu duydum, daha bir kerre, sesinde.*

*İrkün seni, iklimine benzer, yaratırken,  
Kaç fethetme koşan tuğlar ufuklarla yarışmış?  
Tarihini aksettirebilsin diye çehren,  
Kaç fatihin altın kanı mermerle karışmış?*

1934

Yahya Kemal



# Tabiat mefhumu

Sabahattin EYÜBOĞLU

Avrupa kültürile temasa geldiğimiz tarihten itibaren fikir dünyamızda ehemmiyet kazanmağa başlıyan yeni mefhumlardan biri ve bilhassa san'at bakımından en zengini tabiattır. Bugün tabiat kelimesini kullanırken düşündüğümüz şeylerin çoğu Avrupa tefekkür tarihine aittir. Bu kelime âdeta Tanzimattan sonraki zihnî iktisaplarımızın bir mahzeni ve yeni dünya görüşümüzün bir mâkesi olmuştur. Fikir ve san'at hayatımızdaki her hamle tabiat mefhumuna yeni bir ufuk açmıştır.

Türkçede tabiat kelimesi eski, fakat bugünkü manası yenidir. Bizden üç dört nesil evvelkilerin tabiati bizim tabiatımız değildir. Takriben yüz sene evvel tabiat kelimesinin şu manalarda kullanılmasına imkân yoktu:

- «Tabiatte hiçbir şey kaybolmaz...»
- «Bahar tabiatın hayat hamlesidir.»
- «San'atkâr, tabiati yeniden yaratan adamdır.»
- «Bu felsefe bizi tabiate dönmeğe davet ediyor...»
- «İnsan oğlu tabiatın gizli âhenklerini keşfe koyuldu...»
- «Tabiat insan ruhunun aynası gibidir..»

Bu cümlelerdeki tabiat daima insanı aşan bir dünyaya delâlet etmekte ve frenklerin nature kelimesi mukabilinde kullanılmaktadır. Halbuki eskiler tabiat kelimesini sadece mizaç, mahiyet manasında kullanıyorlardı. Muallim Naci'nin lûgatinde bile tabiatın başka manası yoktur. Bu lûgatte tabiat kelimesinin karşısında yalnız şu kelimeleri buluyoruz:

«Tabiat: Yaratılıştaki keyfiyet, meşrep, mizaç: Tabiati eşya, tabiati şiiriye».

Gerçi Muallim Naci'nin lûgatine istinad ederek o devirde tabiat mefhumunun henüz teşekkül etmemiş olduğunu iddia edemeyiz. Çünkü bu mefhum **felek**, cihan, âlem, kâinat gibi kelimelerle de ifade edilebiliyordu. Fakat Muallim Naci gibi devrinin bütün bilgilerini kucaklıyan ve eski zihniyetle yeni zihniyetin telâki noktasında bulunan



bir münevverin tabiatı bugünkü manada anlamaması bu kelimenin yeni fikir dünyamıza aid olduğunu göstermeğe kâfidir. Filhakika türkçemizde tabiat frenklerin «nature» kelimesine tekabül etmeğe başladıktan sonradır ki yukarıda zikrettiğim cümlelerde kullanılması mümkün olmuştur. Frenk dünya görüşü zihinlere yerleştikçe lûgatler tabiat kelimesine daha fazla yer ve daha fazla mana vermeğe başlamışlardır. Bugün her münevver Türk, fizik, tabiî ilimler, edebiyat, hukuk, felsefe, san'at bahislerinde tabiat kelimesini bir frenk lûgatindeki manalarile kullanmaktadır. Bununla beraber tabiat kelimesinin Naci lûgatindeki eski manası kaybolmuş değildir. Fakat ona daha ziyade günlük konuşma lisanında rastlıyoruz. Hattâ bu mana halk türkülerine girecek kadar kökleşmiş ve türkçeleşmiştir [1]. Esasen frenklerin «nature» kelimesinde de mizaç ve mahiyet manaları vardır. Garip bir tesadüf eseri olarak bize Avrupadan gelmiş olan türkçe natura kelimesi tabiat kelimesinin bizdeki eski manasına daha yakındır. Fakat natura fizyolojik mizaç manasına münhasır kalmıştır: (Natura sağlam adam).

Muhtelif cephelerile bütün fikir sahalarına nüfuz etmiş olan tabiat mefhumu Avrupa kültürünün başlıca hareket noktalarından biri olması itibarile çok yüklü bir mefhumdur. Rönesanstan ve bilhassa on sekizinci asırdan sonra tabiat fikri muhtelif iddialarla ileri sürülmüş ve Avrupa medeniyeti en karakteristik tezahürlerini insan - tabiat münasebetlerinde göstermiştir.

Rönesans her şeyden evvel haricî âlemin, insanî ve dünyevî şeyin mevcudiyetini sarih veya müphem bir şekilde kabul etmekle tabiat mefhumunun inkişafını hazırlamıştır. Cervantes, Bocaccio, Rabelais, Montaigne gibi mütearrız dehaların gördükleri en büyük iş insan zekâsını dünyaya, ve bugün tabiat dediğimiz ülkeye tevcih etmek olmuştur. Avrupa bugünkü imtiyazlı mevkiini bu tevcihe borçludur. Çünkü modern Avrupa kültürünün mümeyyiz vasfı yeryüzüne verdiği ehemmiyettir. Garp filozofları spekülâtif oldukları zaman bile tabiatle temaslarını kaybetmemişler, haricî âlemi inkâr ederken onun nüfuzundan kurtulamamışlardır. Haricî âleme teveccüh etmiş olan zihinlerde tekevvün eden edebiyat ister istemez «tasvirî» ve realist bir edebiyat olmuştur. Modern garp edebiyatları ve bilhassa Fransız edebiyatı umumî bakımdan realist bir dünya görüşünden doğmuştur. Bu edebiyatlarda nesrin daima şiirden daha çok yer tutmuş olması belki bu sebeptendir. Haricî âleme açılmış ruhlar kendilerini daha

[1] «Ayna düştü elimden  
Karıştı gazellere  
Tabiatım öyledir.  
Bakarım güzellere.»



ziyade nesirle yani aklî ve tasvirî bir dille ifade etmeğe mütemayildirler. Garp edebiyatlarında zaman zaman belirmiş olan idealist reaksiyonlar daima realiteye avdetle neticelenmiştir. Esasen yeni Avrupa'da idealizm şe'niyetten hiçbir zaman tamamen kurtulmamıştır. Hayalleri en fazla coşkun olan romantikler bir taraftan ruhun hâkimiyetini ilân ederken diğer taraftan haricî tabiatın ilk ressamı olmuşlardır.

Bizim Tanzimattan evvelki edebiyatımız ise haricî âlemi hesaba katmayan bir zihniyet içinde inkişaf etmiş ve kelimenin tam manasile idealist kalmıştır. Bu edebiyat saadeti, hakikati, güzelliği yalnız derunî âlemde bulduğu için tabiatı seyretmeğe lüzum bile görmemiştir. Divan edebiyatımız haricî âleme bütün pencerelerini kapamış ve kendi içinde tekevvün etmiş «kapalı ruhlar»ın edebiyatıdır. Kasidelerdeki tabiat, zaman ve mekânla alâkası olmıyan, tamamen zihnî bir şiir cennetidir. Orada renkler, sesler ve kokular ihsasların değil zihnin malıdır. Onun içindir ki divan edebiyatında şiir tam manasile saf bir mahiyet almış ve garplıların tasavvur bile edemeyecekleri bir seviyeye yükselmiştir. Buna mukabil eski edebiyatımızın haricî âleme kapalı olan dünyasında nesir inkişaf edememiştir. Nailî'nin, Bakî'nin, Nedim'in mısraları haricî âlemin nimetleri ve aklî ifadenin faydaları pahasına elde etmiş olduğumuz ulaşılmaz şiir iklimleridir. Derunî mana ve musikinin hâkim olduğu bu iklimlerde kâinat âdeta erimiş, bir koku haline gelmiştir. Şair kendi kendine kâfi gelen kapalı bir mana âlemi olmuş ve ideale yükselmek için tabiatten hareket etmeğe lüzum görmemiştir. Hattâ tabiat onun yarattığı zihnî âlemin yanında sönük ve manasız kalmıştır. Nef'î'nin fahriyesi bu hususta nekadar manidardır:

**Benim ol Nef'îyi ruşen dil-ü safî gevher  
Feyz alur camı safa meşrebi bibakimden  
Asüman himmet umar kevkebei tabımdan  
Aklı kül ders okur endişei idrakimden...  
Âlemi manayım azade kaza hükmünden  
Kimse rencide değil gerdişi eflâkimden...»**

Bu fahriyede kendini tarif eden şair, tabiatten mümkün olduğu kadar uzaktır.

Fakat haricî âlem kendini istihfaf edenlerden intikamını almış ve bizi edebî tanzimata mecbur etmiştir. Avrupa bize edebiyatın yaşayabilmek için ruh kadar tabiate ve şiir kadar nesre muhtaç olduğunu öğretti. Frenkler haricî âlemin mevcudiyetini Rönesanstan itibaren görmeğe başlamışlardı, biz Tanzimattan sonra başladık. Tabiat edebi-



yatımıza Avrupaî dünya görüşü ile girdi. Edebiyatı Cedide, Servet-i fûnun ve Fecriati insan - tabiat münasebetlerini muhtelif bakımlardan tesis ettiler. Muhtelif bakımlardan diyorum, çünkü yeni ediplerimiz bu münasebetleri frenklerin muhtelif edebî mekteplerindeki telâkklere göre alıyorlardı. Klâsiklerin, romantiklerin, realistlerin, sembolistlerin tabiatleri başka başka tabiatlerdi. Yeni edebiyatımızdaki tabiat frenklerin muhayyilesinden süzülmüş bir tabiattır. Bu itibarla Tanzimattan sonraki Türk muhayyilesinde nasıl bir tabiat tasarlandığını ve san'at dünyamıza haricî âlemin hangi yollardan girdiğini görebilmek için garp edebiyatlarında tabiat mefhumunun tarihini bilmekliğimiz icap eder. Bu çok geniş mevzuu yalnız Fransız edebiyatına inhisar ettirerek şimdilik umumî bir bakışla iktifa edeceğim.

On yedinci asırdanberi Fransız edebiyat ve san'at tarihinde bütün mektep kavgalarına karışmış olan tabiat mefhumu âdeta bir macera romanının kahramanıdır. Her devir tabiate yeni bir pencere açmış, her san'at hareketi tabiate yeni bir mana katmıştır. Fakat bu, her devirde yalnız bir tabiat telâkkisi var demek değildir. Mefhumların renkten renge girmesini biz ancak ileri hareketleri temsil eden eserlerde görebiliriz. Halk arasında bütün telâkkiler karışık bir halde yaşarlar. Hattâ yirminci asırda tabiati on yedinci asrın gözile görenler yok değildir. Her mefhum kültürümüzün nevi ve derecesine göre değişir. O kadar ki, her insanın tabiat telâkkisi kültür seviyesinin aynasıdır.

Orta zamanlarda, yani meleklerin alçacık göklerden inerek insanlar arasında dolaştığı devirde tabiat Allah ve güzellik fikirlerine bağlı idi. Panteizm'de olduğu gibi tabiat doğrudan doğruya ilâhî bir tecelli olmamakla beraber Allahın yapıcı, şekil ve nizam verici «kolu» idi. Fakat bu tabiat yalnız güzellik hattâ yalnız güzel sevgililer yaratmakla meşguldür. Orta zamanlar bizzat tabiati de güzel bir kadın olarak görmüştür. Tabiat kelimesine yalnız kadın güzelliğini metheden mısralarda rastlıyoruz ve bazan güzel sevgililer yaratmakta Allah tabiatle rekabete girişmektedir:

**«Ja la fist Dieus de sa main nue  
Por Nature faire muser.» [1]**

Rönesansta, yani sihirlerin bozulduğu devirde tabiat te her şey gibi dünyevîleşmeğe, yalnız takdir edilirken taklit edilmeğe başlanıyor. Tabiat artık ilâhî kudret değil bir idealdir; fakat insan vücuduna inhisar daha olgun bir şekilde gene devam etmektedir. Mü-

[1] Allah Tabiatın gözlerini kamaştırmak için onu (sevgiliyi) kendi elile yapmıştı. (Chevalier au lion).



nekkidlerin hâlâ dillerinden düşürmedikleri «tabiate göre», «tabiatte olduğu gibi», «tabiate uygun» tabirleri Rönesansta söylenilmeğe başlanmıştı.

Tabiat taklidini eskileri (Yunan ve Lâtinleri) taklitle beraber düstur haline koyan Fransız klâsikleri için yalnız insanî tabiat mevzuubahsdi. Zaten tiyatrodaki zaman ve mekân vahdetleri başka türlü bir tabiat telâkkisinin teşekkülüne mânidi. Boileau, «Tabiat zengindir» derken insan ve ihtiras çeşitlerinin çokluğunu kasdediyordu. Edebiyat henüz dış tabiate, güneşe, toprağa ve yeşillığe kapılarını açmamıştı. La Fontaine bile dış tabiati keşfetmiş sayılamaz; çünkü o da asrının felsefesi gibi her tuttuğunu insanlaştırıyordu (kargaları bile!..).

Kırlara giden salon kadınları köylülerin yaşadığı tabiatten yalnız bir «gübre kokusu» alıyorlardı. Versailles'da bütün güzelliğine rağmen tabiat mefhumuna açık havayı teneffüs ettiremedi. Parklar ve hiyabanlar birer ölçülü mısra kadar aklî ve muntazamdı. Fakat asıl büyük adım atılmıştı. Tabiat insanî olmakla beraber bir şe'niyet olarak tefekküre girmişti. Artık daha geniş ufukların keşfine çıkılabilirdi. On sekizinci asrın işi de bu oldu. Ansiklopedi asrının bütün fikrî faaliyeti tabiat mefhumu etrafında toplandı. İngilterede Filozof Loke'un «sensualisme» i ile başlayan «tabiate doğru yürüyüş» Fransada bir akın halini aldı. Tabiî ilimlerin harikulâde inkişafı ile tabiat artık alabildiğine genişliyor ve ansiklopedinin kocaman sayfalarını dolduruyordu. Tabiatcilik âdeta yeni bir din olmuştu; fakat ibadeti ilim olan bir din! Rousseau bu dinin peygamberi oldu. Bu peygamber insanları «tabiatın şefkatli sinesine» çağırıyor ve tabiî hayata dönenlere dünyevî cenneti vadediyordu. Şüphesiz bu da gene ideal bir tabiatti ve Rosseau'yu dinliyenler bu cennete benzeyen «herdem bahar» tabiatın nerede olduğunu pek bilmiyorlardı. Tabiat henüz edebiyata bütün mevsimleri, bütün renkleri, vahşî ve munis bütün güzellikleriyle girmemişti. İşte bu işi yapmak ta on dokuzuncu asra kalıyordu. Chateaubriand bu keşfedilen haricî tabiatın ilk büyük ressamı oldu ve yeşilliği asırlardanberi özlemiş olan muhayyileleri tâ Amerika'nın bakir ormanlarına kadar götürdü. Romantikler tabiati ekseriya bir mabed, bir inziva yeri yahut basit ve mes'ut bir melce olarak gördüler. Cemiyetin tatmin edemediği ruhlar tabiatın çağırışına koşuyorlardı. Böylece insanla tabiat arasında, gittikçe mudilleşen bir kaynaşma başladı: San'atkâr, tabiatten aldığı renk ve seslere mukabil ona kendi ruhunu aşılırdı: «Manzara bir ruh haletidir» formülü ile tabiat mefhumu yeni bir devreye daha girmiş, haricî âlem on sekizinci asırda kazandığı istiklâlî yeniden kaybetmiş oluyordu. Bir ayna haline gelen tabiat ruh haletlerine göre tasarlanıyordu. Bilâhare sembolizm bu ruh ve tabiat



vahdetini bir mektep akidesi yapacaktır. Fakat ondan önce tabiat mefhumu daha bir takım manalarda zenginleşecekti.

Realizm ve natüralizm tabiat mefhumunun etrafındaki bütün çerçeveleri kırdılar. O zaman bütün telkinler bir «intihab» ın süzgecinden geçiyordu. Şe'niyetteki her şey tabiat fikrine girmiyordu. Yahut, gerek klâsik ve gerek romantiklerde idealleşerek giriyordu. Natüralizm çirkin (daha doğrusu evvelce çirkin addolunan) tabiati de edebiyata soktu ve klâsiklerin bir manada yarım bırakmış oldukları insanî tabiati de tamamladı. Bu suretle iç ve dış, güzel ve çirkin bütün tabiatlar, bütün kosmos, tabiat mefhumuna girmiş oluyordu.

Sembolizm tabiatın bütün kapılarını açık buldu. Fakat o dış tabiati yalnız şekil, renk ve seslerde değil, daha geniş bir vahdet içinde ve beş duygusu ile birden duydu. Baudelaire tabiat mefhumuna göğüs dolusu kokularla şiirin o zamana kadar tatmadığı lezzet ve temas ihsaslarını getiriyor ve unsurların bütün mutalarını karanlık ve derin bir vahdet içinde birleştiriyordu:

«Uzaktan, biribirile anlaşılan aksisedalar gibi, gece kadar sonsuz, ışık kadar geniş, karanlık ve derin bir vahdet içinde, sesler, renkler ve kokular biribirine karışıyor.»

(Fleurs du Mal, Correspondances)

Sembolizm hareketi ile edebiyatta tabiat mefhumunu ansızın bir ihsas tazeliği doldurdu. Renkler, sesler ve kokular doğrudan doğruya birer haz membaı oluyorlardı. İnsanlar artık tabiatın karşısına çıplak bir ruhla çıkmak ihtiyacını duydular. Bu ihtiyaç yirminci asırda yeni tabiatcilik doğuracak ve André Gide «dünyevî gıdaları» ile tabiatte yeni bir cennet daha bulacaktır. Edebiyat tabiat içinde yaşamağı başlıbaşına bir haz olarak görmeğe daha yeni başlamıştır. Tabiat mefhumu, hayat hamlesi, usare ve tabiatın içyüzü olan dinamizmle doluyor. Belki de mistiklerdeki «yapıcı tabiat» telâkkisi yeni bir mana ile tekrar yaşıyacaktır.

Bu nakıs tarihçeden anlaşılıyor ki Fransız edebiyatında tabiat mefhumu gittikçe daha müşahhas, daha şe'nî bir âleme tekabül etmiştir. Orta zamanda ilâhî, klâsiklerde insanî, on sekizinci asırda ilmî ve içtimaî bir ideal sayılan tabiat on dokuzuncu asırda insanı ihata eden, ferdin ruhunu besliyen haricî bir âlem olarak düşünülüyor. Bu haricî âlemi romantikler, insanı kendine çağıran bir cennet, realistler ve natüralistler, insanı sürükliyen, her yaptığımızı tayin ve tahdit eden bir kudret, Parnasyenler, insana lâkayd kalan plâstik bir şekil dünyası, sembolistler insan ruhunun harikulâde akislerle dolu sihirli bir aynası, bir «sembol ormanı» olarak görüyorlar.

İşte bu muhtelif tabiat telâkkileri edebiyatımıza, Fransadaki ta-



rihî sıraya pek tekabül etmeksizin girmiş ve girmektedir. Edebiyatı Cedide mümessillerinden bugünkü şair ve nasirlerimize kadar Türk muhayyilesinin tasarladığı tabiatı ekseriya bu telâkkiler tayin etmiş, ve edebiyatımızın **etrafını** tasvire başlaması, Türk dünyasının edebiyata girmesi bu telâkkiler sayesinde kabil olmuştur. Gerçi Fransadaki her tabiat telâkkisi bizde muayyen bir edebî mektep yahut bir şahsiyet tarafından temsil edilmiş değildir (çünkü ediplerimiz üç asırlık bir edebiyatla aynı zamanda temasa gelmişler, Racine'i, Hugo'yu, Baudelaire'i bir arada okumuşlardı); fakat yukarıdaki saydığım bütün telâkkiler bizde az çok sarîh akisler bulmuştur. Bunları araştırmayı başka bir yazıya bırakıyorum.

---



# Benliğin doyurulması

Muzaffer Şerif

Bu makalede (İnsan) ın geçen nüshasında («Tab'ı Beşer» hakkında) adile çıkan makalede varılan neticelere dayanarak ilerliyeceğiz. «Tab'ı beşer» hakkında ortaya sürülen dogmatik hükümler bizi insiyak meselesine götürmüştü. Meselemize taallûku olan cihetten insiyak meselesi hakkında şu neticeye varmıştık: Bugünkü ruhiyat araştırmaları bize insiyakların tasnifi hakkında kat'î hükümler vermekten ve bilhassa bunları kolayca içtimaî sahaya tatbik etmekten uzaktır. Bundan sonra «benlik» meselesini ele almıştık. Burada netice olarak varmıştık ki, doğuşla birlikte gelen «intuition» halinde bir benlik yoktur, benlik çocukluğumuzdanberi etrafımızdaki maddeden ve insanlardan gördüğümüz mukavemetler ve tahditler neticesi husule gelir, ve binnetice benliğimizin hudutları ve kendine mal edeceği kıymetler bizi saran şartlara ve münasebetler sistemine göre taayyün eder. Bundan dolayı benliğe değişmiyen mutlak vasıflar izafe etmek ve bundan içtimaî neticeler çıkarmak doğru değildir.

Hepimizin küçüktenberi ayrı ayrı etrafımızda bizi saran maddeden ve insanlardan gördüğümüz mukavemetler ve tahditler aynı olmıyacağına göre herkesin benliğinin teşekkülünde şüphesiz kendine ait hususiyetler bulunacaktır. Bu ferdî hususiyetlerin bulunması yalnız bizi saran şartların gösterdiği tahavvüllerden mütevellit değildir, aynı zamanda uzviyet farklarından, mizaç farklarından, zekâ farklarından dolayı muhitimize karşı gösterdiğimiz aksülâmeller de farklı olabilir. Ferdle muhitin mütekabil karşılaşmasının psikolojik bir mahsulü olan «benlik», ferdin kendine ait olan bu farklardan dolayı ferdî hususiyetler gösterebilir. Bu makalenin asıl mevzuuna geçmezden evvel bazı içtimaiyatçıların üzerinde durmağa lüzum görmedikleri bu «ferdî farklar - individual differences» hâdisesini zikredelim. Çünkü, en basil aksülâmellerden en kompleks psikolojik hâdiselere kadar bütün psikolojik bahislerde ferdî farkların mevcudiyeti bugün artık ruhiyatçıları tarafından kabul olunmuştur. Şüphesiz bundan aynı psikolojik hâdisenin ayrı ferdlerde ayrı prensiplere, ayrı kanunlara tâbi olduğu manası çıkarılmamalıdır. Bunlar aynidir.



Evvelki makalemizde gördüğümüz gibi «benlik» ferdin tekevvünü inkişafı ile teşekkül eden bir psikolojik mahsuldür. Bundan dolayı, benliğin doyurulması açlık, susuzluk, şehvet kabîlinden bir sevki tabîî faaliyeti değildir.

İnsan kendisini benliğine mal edilmiş olan muhtevalarla duyar. Burada ya vücudu, ya ismi, ya işi, ya kendinden bildiği bir insan, bir kıymet, ilâh mevzuubahs olabilir. İnsanların benliğine mal edilebilecek müfredatı sıralamağa imkân yoktur. Buna insanın vücudu, insanın ismi, malik olduğu ve benimsediği eşya, aile bağı, akrabalık yolu ile veya başka yolla kendisinden veyahut kendisine yakın bildiği insanlar, kendisini bir uzvu bildiği insan zümreleri, bütün bunlara bağlı olan remizler, kıymetler, ilâh... dahil olabilir. Bunun nihayetsiz derecede nüansları olabilir, hattâ marazî şekillere kadar dökülebilir. Bizim için incir çekirdeği doldurmıyacak derecede ehemmiyetsiz görünen misallerle başlayalım: İki çocuk oynadıkları taşı birbirine met-hederken senin taşın, benim taşım diye birbirine girebilirler, yahut senin çantan güzel, benim çantam güzel diye başlıyarak azıtabilirler. Çocuklar, hattâ yetişkinler arasında bu kadar ehemmiyetsiz meselelerden benlik meselesi çıkabilir: Yeter ki bir kere mevzuubahs olan şey, söz benliğe mal edilmiş olsun. Meselâ bir insan hattâ çok ehemmiyet vermiyerek bir şey söylemiş olabilir. Karşısındaki bununla alay eder. İlk söyliyên sırf **kendi sözü** olarak **tanıdığı** için inanmadığı bir şeyi müdafaa edebilir. Darlaşmış ve müzayakası artmış şartlar yahut muhit içinde incir çekirdeği doldurmıyan şeyler, hâdiseler benliğe ithal olunabilir; bu yüzden kavgalar, gürültüler çıkabilir. Meselâ kendi içlerine kapanmış, dünyalarını daraltmış bir karı koca münasebetinde olmıyacak şeyler benlik meselesi yapabilir. Sıkıntılı bir hapishane hayatında bir soğanın şöyle veya böyle kesilmesi «sensin, bensin» meselesine müncer olabilir. Yukarıdakilerini yalnız misal vermek için zikrettik. Bunun bir cedvelini çıkarmak imkânsızdır, çünkü bu gibi benlik vesileleri namütenahidir.

Şimdi dönelim herkesin hayatında benliğe mal edilen ve hayat seyrimiz içinde sürekli olan bağlardan birkaç misal alalım. Çocuğun ilk benliğine ithal ettiği şeylerden biri vücududur. Vücut bütün hayatımız müddetince benliğimizin mihraklarından biri olarak kalıyor. Elimizden, ayağımızdan, boyumuzdan, saçımızdan şu veya bu suretle bahsedilmesine karşı bitaraf kalamıyoruz. Bilhassa kadını bir zevk âleti olarak tanıyan ve kadının da isteklerini ancak vücudunun güzelliği ile elde edebildiği bir cemiyet içinde kadının benliği derisinde, yüzünde, gözlerinde toplanmıştır. Böyle bir kadına en büyük hakaret güzelliğine muhalif şeyler söylemektir, başka hakaretlere bundan çok daha fazla katlanabilir. Tekevvünü inkişaf seyrinde benliğin mihrak-



larından biri küçük yaşta etrafımızdaki yetişkinlerin bize verdiği isimdir. Küçüğe bir isim verilmiştir, bir de aile adı. Bu isimlerle birçok sıfatlar da birlikte verilmiştir. Küçük Yüksel uslu olur, elbisesini temiz tutar, annesine eziyet etmez, sonraları mektebinde iyi çalışır, ilâh... bunları yapmazsa fena olur, fena çocuklar da sevilmez.

Lewin'in dediği gibi çocuğun etrafındaki diğer insanlar ve temasa geldiği eşya ile çocuğun benliği arasında psikolojik bir bağ kurulabilir. Bu suretle teşekkül eden benliğe çocuğun vücudundan başka oynadığı oyuncaklar, muayyen sandalyeler, masalar, ilâh... dahil olabilir. Psikolojik bakımdan bu eşya onun için hemen kendi vücudundan farksız gibidir. Bunlara yapılan hoyratlık, hücum kendine yapılmış gibidir [1].

Yaşımız ilerledikçe muayyen bir ailenin, bir milletin mensubu olduğumuzu idrak ederiz. Zamanla bir mektebe, bir mesleğe mensup oluruz. Bütün bunlar ve bunlarla birlikte gelen kıymetler, remizler, manalar benliğimizin bünyesini teşkil eder. İşte benliğimizin bünyesini teşkil eden bu bağlar dünya içindeki psikolojik «yer» imizi meydana getirir. «Ben» diye duyduğum bu bağların mahsulüdür. Dünyaya ben, psikolojik olarak, bu bağlarla yerleşmiştir. Bunları muhafaza etmek, idare etmek, benliğimi duymak, benliğimi yaşatmak için lâzımdır. Bunları korumak bizim için en büyük ihtiyaçlardan biri haline gelir [2].

Bütün ihtiyaçlarımız, insiyaklarımız tatmin olunmuş olsa bile benlik bağları istikrarsızlığa uğradığı gün meçhulât içinde yuvarlanmanın verdiği huzursuzluğu duyarız. Bu bağların istikrarı, devamı «benlik» imizin istikrarı, muvazenesi demektir. Mensup olduğumuz ve kendisile aramızda bir âhenk kurduğumuz zümre ile milletle olan psikolojik bağ bir sarsıntıya uğrarsa derin sarsıntılara uğrarız, kökünden kopmuş nebatlara döneriz. Benliğimizin en mahrem tarafları muvazenesizliğe, çalkantıya uğrar. Benliğime mal etmediğim bir insandan gördüğümüz fenalık şüphesiz beni müteessir eder. Fakat sevgili olarak, en yakın bir arkadaş olarak, hayat eşi olarak benliğimize mal ettiğimiz bir insandan gördüğümüz fenalık bizi en derin yerlerimizden sarsar, gördüğümüz zararın tesiri geçse de benliğimizde husule gelen yara zor kapanır.

Biz kendimizi sıcak bir surette bir benlik olarak duyarız. Benlik ise ferdin tekevvünî inkişaf seyri içinde teşekkül etmiş bir mahsuldür. Bu mahsul bir nüve etrafında büyüyen, kompleks bir hale gelen bağlarla örülür. Kendimi dinlediğim, kendimi duyduğum zaman bunlarla

[1] Lewin, K. — *Dynamic Theory of Personality*, Mc Graw-Hill Book, Co., New - York, 1935, S. 110.

[2] Lewin, K. — *Character and Personality*, 1934, vol. 3, S. 175.



karşılaşırım. Bunlar (gene tekevvünî inkişaf neticesi, fitrî olarak değil) kendime en yakın, en mahrem bildiğim şeylerdir, vücudumdur, bağlandığım insanlardır, içtimaî zümredir, bunlarla beraber gelen remizlerdir, kıymetlerdir. Bunlardan teşekkül eden benlik şüphesizdir ki ferдин psikolojik varlığı içinde hususî bir yer işgal edecektir, kuvvetli teessürî hassaları haiz olacaktır [1]. (Geçen makalede psikolojik varlığımızın benliğin hudutları ile bitmediğini, benliğin bir ferдин psikolojik varlığı içinde bütünlerden biri olduğunu görmüştük).

Psikolojik varlığımızın içinde mühim bir mevki işgal eden «benlik» kuvvetli teessürî hassalarile bütün psikolojimizin işlemesine mühim bir faktör olarak girebileceği tabiidir. Meselâ insiyaklarımızın, iştahalarımızın faaliyeti üzerinde benliğin tadil edici, nehyedici bir tesiri olduğunu görüyoruz. Benliğimize mal olan içtimaî kıymetler en esaslı insiyakî faaliyetlerimize karşı bile bazı tahditler koyabilir. Biz bu tahditlere çok kere kendimiz inkiyat ederiz. Çünkü bir kere benliğin bünyesinde bu kabîlden kıymetler de vardır. Neleri yiyebileceğimizi, ne şartlar altında yiyebileceğimizi, kimlerle ne şartlar altında çiftleşebileceğimizi benliğimize mal ettiğimiz bu kıymetler bize içimizden söyler. Her acıktığımız zaman yiyemeyiz: kendimize ait olmıyan bir şeyi yersek benliğimizde bu hususta namuskârlık kıymeti yaşıyorsa içimizden bir şey kırılır. Ne kadar güzel olursa olsun arkadaşımızın sevgilisine dokunamayız, dokunursak arkadaşımızın benliğimizdeki yakınlığı ve ehemmiyeti nisbetinde benliğimizin kanadığını duyarız. Eğer kanamıyorsa bunu yaparken benliğimiz teşekkül etmemiş, benliği olmıyan bir hayvanın yahut henüz teşekkül etmemiş küçük bir çocuğun psikolojik seviyesini aşmamışız demektir. Benliğimiz, milletimizin faydasına olmıyan bir nimetten, bir hazdan kendimizi mahrum etmemizi talep eder. Bu takdirde mahrum edemediğimiz anlar olursa bunlar benliğimizin eridiği, hayvanlığımızın galip geldiği anlardır.

İçtimaî hayatta bazan bu tahditler marazî bir dereceye varabilir. Bir iki misalle iktifa edelim: Melanesia'da, Mota'da halkın hemen yarısı birçok hayvanları ve yemişleri yemekten, birçok ağaçlara dokunmaktan içtimaî kıymetlerle menedilmişlerdir. Bunlar onların birçoklarında benliklerine öyle mal edilmiştir ki memnu olan şeyleri yerlerse, bunlara dokunurlarsa kendi etlerini yemiş, kendilerine tecavüz etmiş gibi olurlar [2].

[1] Gardner Murphy. — Experimental Social Psychology, Revised Edition, Harper, New - York, 1937, S. 209 - 210.

[2] Rivers, W. H. R. — The History of Melanesian Society. Cambridge University Press. Cambridge, England, 1924, vol. 1, S. 151. ,



Örflerin, âdetlerin tahmil ettiği tahditler böyle insanların tabîî hayatlarını kısıktırak bağliyan bir dereceye gelirse böyle bir cemiyete mensup insanlar tabîî iştihaları ile, insiyaklarile, benliklerine mal edilmiş olan sonsuz tahditler arasında iç mücadelesinden kurtulamazlar. Böyle bir benlik tabiati inkâr etmek yolunda olduğu için uzviyetin kuvvetli ve daimî ilcaları karşısında türlü maraziliklere uğrıyabilir ve nihayet büsbütün yıkılabilir. Nitekim bizde henüz düne kadar süren kadın ve erkek ayrılığı hayatımızda birçok marazilikler husule getirdiği gibi benliğimizi birçok riyakârlıklara sevk ediyordu.

Benliğin kendisini teşkil eden bağlarla bir istikrar, bir emniyet içinde bulunması ihtiyacını zikrettik. Bu bize oldukça bir emniyet, bir muvazene duygusu verebilir. Sonra bir de benliğimize mal ettiğimiz kıymetlerin yolundan şaşmıyarak bazı iştihalarımızı, arzularımızı gem altına almak, iştihaklarımızı başıboş bırakmamak benliğimizin galebesi sayılır, ve bizi «mücrimlik duygusu - sense of guilt» ndan kurtarır. Bunlardan başka bir de kıymetlerin bizden şu veya bu sahadada bazı başarılar talep etmesi vardır. Bu kıymetler benliğimize mal olmuşsa, benliğimizi kaplamışsa rahat edemeyiz, bütün faaliyetlerimizi bu başarılar istikametine tevcih ederiz. Bu yolda yaptığımız cehtler nisbetinde benliğimiz doyar, beslenir. Devrinin kıymetlerinin talep ettiği başarıları başaranlar zamanlarının ideal insan tiplerini teşkil ederler. Eski Yunan'ın ve buna mukabil orta çağın istediği tipler her zaman bu insan tipleri hakkında misal olarak gösterilmiştir. Misallerimizi zamanımızdan alalım: İnsan münasebetlerini tanzim eden kıymetler bakımından tamamiyle biribirinin zıddı olan Amerikayı ve Sovyetleri alalım. Yakın zamana kadar ferdî kazancın, paraya müstenit hâkimiyetin, ferdî rakabetin esas kıymetler olduğu ve insan muvaffakiyetinin bu kıymetlerle ölçüldüğü Amerikada en büyük insan tipi dünyanın belki en büyük bankacısı olan J. P. Morgan tipi idi. Böyle bir adamın benliğine ferdî rekabet hâkimdir. Bu ferdî rekabet yarışında başkalarını ne kadar geri bırakırsa, milyonları ne kadar fazla olursa benliği o derece fazla doyar. Buna mukabil Sovyetlerin insan nümunesi olarak ileri sürdükleri Stakhanof tipine bakalım. Bu tipte insan başkalarından ne kadar fazla çalışırsa, kendi emeğiyle içtimâî istihsal yekûnuna ne kadar fazla bir şey katarsa benliği o derece fazla tatmin olunur.

Kendimizden, yakın tarihimizden misal alalım. Memleketimizde her yerde, köy kahvelerinde, çınar altlarında bütün memleket gençlerinin benliği babalarının, ağabeylerinin harp sahasındaki kahramanlıkları ile yoğurulmuştur. Benliğimizi bunun kadar dolduran ve doyuran başka bir hayat sahamız yoktu ve henüz yoktur. Onun için bizde



yakın tarihimizde en küçüğünden en büyüğüne kadar en büyük kahramanlar harp sahasında çıkmıştır. Çünkü her yerde, köy kahvelerinde, çınar altlarında ağızdan ağıza geçen destanlar memleket ve bayrak için ölmenin şerefli, benlikli bir insan için yaşamaktan daha büyük bir mazhariyet olduğunu öğretmiştir. Bu sayısız kahramanlık menkıbelerinin bir kısmını bir araya toplıyan «Kahramanlık Destanları» [1] na bakalım. Bunlar arasından meselâ bir Dadaş Dursun'un, bir Çemişgezekli Mehmed'in, Bir Hatice'nin, bir makinalı Hüseyin'in, ve bölüğüne son emrini kanile yazan yüzbaşının destanlarına bakalım. Bunların benliklerini saran yurt sevgisi ile vazife bağlılığı ile zahmetleri, tehlikeleri nasıl hiçe saydıklarını görüp hayran olmamak kabil değildir.

Hayatımızın diğer sahalalarında bu yüksek vazife bağlılığına, hayatını hiçe saymağa henüz tesadüf etmiyoruz. Çünkü diğer sahalarda, meslekte, san'atta, ilimde benliklerimiz henüz varımızı, yoğumuzu feda edecek derecede bunlarla yoğurulmamıştır. Bugün, meselâ beş on senelik bir zaman ve gayret sarfettiğimiz bir mesleği bırakıp daha çok para alınan bambaşka bir sahaya çok düşünmeden geçiveriyoruz. Meslekî benliğimiz henüz aradaki elli yahut yüz lira farkın cazibesine tahammül edecek derecede kıymetlenmemiştir. Şüphesiz bizde endüstri hayatı inkişaf ettikçe, meslek hudutları teferruk ettikçe ve kendilerini buldukça, muhitî olan bir san'at hayatı çiçeklerini vermeğe başladıkça benliğimiz bu sahalarda da bugünkü gibi seyyal bir mayi halinde olmaktan çıkacaktır, bu sahalarda da benliğimiz şekil alacak ve çelikleşecektir. O zaman bu sahalarda da dünya mikyasında eserler vermeğe başlayacağız.

Hangi cemiyette olursa olsun benliğe sürekli olarak mal edilen kıymetler içinde yaşadığımız cemiyetin kıymetleridir. Şu halde ferdin benliğinin belki en sürekli, en şümüllü tarafı bu içtimaî kıymetlerin teşkil ettiği kısımdır. Bundan dolayı ferdin benliği mühim bir surette cemiyetin kıymetlerinin bir minyatürüdür diyebiliriz. Böyle olunca fert ve cemiyet dualism'inden bahsetmek yanlış konmuş bir dava olur. Ferdin benliği mühim bir derecede cemiyet kıymetlerinden teşekkül ettiğine göre cemiyetin bir zaman zarfında malik olduğu kıymetler arasında tenakus olup olmadığına dikkat etmek lâzımgelir.

Cemiyet içinde cari olan kıymetlerde tenakuslar varsa onları kendi benliğine mal eden insanda da tenakuzların, riyakârlıkların bulunmaması imkânsızdır. Bernard Shaw «Allahı ararken bir zenci kızının geçirdiği sergüzeştler» adlı yeni bir eserinde bugün intikal devresinde

[1] Kahramanlık Destanları, Gnkur, X. Ş., Askeri Matbaa, İstanbul, 1937.



bulunan Avrupa cemiyetlerinde kafanın, zevkin tenakuzlar içinde bulunduğunu söylüyor. Çünkü bugün bu insanların kafalarının bir tarafında birinci asır, bir tarafında onuncu asır, bir tarafında on yedinci asır, bir başka tarafında yirminci asır ölçüleri ve kıymetleri yaşıyor. Benliği bütün ve ahenkli insanlar ancak bütün ve ahenkli bir cemiyet içinden çıkabilir.

Bizde de inkılâbımızın ortaya koyduğu büyük prensipler, cümhuriyetçilik, devletçilik, halkçılık, inkılâpçılık süzüle süzüle mantıkî neticelerine varıncaya, bizler için billûrlaşınca ve benliğimizden dünyanın peszindeleri (survivals) olarak kalmış olan bulandırıcı kıymetleri tamamen temizleninceye kadar benliğimizin durulması tamam olmayabilir. Bu ise tenakuzlu bir haldir. Tenakuzlu bir iç hali ise sıkıntılıdır. Benliğimizin bütünlüğü ve ahengi için yeni kıymetlerin bir an evvel benliğimizi bir nokta bırakmadan tamamlie kaplamasını istemeliyiz ve buna çalışmalıyız.

---



# Basitten mürekkebe, şekilsizlikten şekilleşmeğe doğru

Ahmed AĞAOĞLU

Bir clan'a mensup ferdlerin sayısı artar, aynı alanın avları, yemişleri ile geçinemez veyahut aynı mağaraya sığamaz bir hale gelirlerse, tabiatile bir kısmı ayrılmak, ve hususî bir clan teşkil etmek mecburiyetinde kalır. Bu ameliyeye Durkheim (Segmentation) diyor.

İkiye ayrılmış olan bu clan'lar arasında tabiatile eski karabet yani cedde ve totemde birlik devam eder: Vakiâ ayrılmış clan kendisi için hususî bir totem ittihaz edebilir. Fakat eskisi de baki kalır ve ana totem olur. Bu suretle cemiyet hayatında bir nevi taazzuv husule gelir: Eskiden yeknesak ve amorf olan cemiyette şimdi ikilik hâsıl olmuş ve totemin de adedi artmış bulunuyor. Yani vahdetten kesrete, basitten mürekkebe doğru ilk adım atılmıştır.

Vakiâ frateri devrinde dahi frateriyi teşkil eden azalar arasındaki karşılıklı ödevler aynen bakidir; bunlar gene istihsalde, istihlâkte müsavatçı ve iştirakçidirler. Fakat cemiyetin bünyesinde husule gelen tebeddül derhal bazı içtimaî vazifeler üzerine tesir icra eder. Meselâ evvelce bir clan'a mensup erkekler aynı clan'ın kızlarını alamazlardı. İzdivaç exogame'dı. Bu exogamie gene bakidir! fakat bu kere, ikiye ayrılmış olan clan'dan, bir parçasına mensup erkekler artık diğer parçasına mensup kızlarla evlenebiliyorlar. Lâkin burada dahi - kan karıştırmaya meydan vermemek için - gayet sıkı kaideler tekevvün eder. Bu kaidelere Durkheim sınıf namı veriyor. Bu sınıf kaidesinin esası şudur: Bir nesle mensup erkekler kendinden evvel gelen nesle mensup kızları alamazlar. Mutlak, kendi nesline mensup olanlar ile evlenir.

İdare alanında da mühim bir tahavvül hâsıl oluyor. Evvelce, clan'da bir mesele zuhur ederse, tamamen müsavi olan umum clan efradı toplanır, meseleyi hal ve faslederlerdi.

Fakat bu kere ikiye ayrılmış olan clan'ın parçalarını, müşterek mesele zuhur edince, meselâ aynı tehlikeye maruz kaldıkları, veya müteaddid parçalara mensup efrad arasında münazaa zuhur ettiği za-



man, kim toplıyacak, nasıl hareket edilecek? İşte bir sürü sualler ki hayat cevap vermek ıztırarındadır.

Zaten clan devrinde dahi, bazan Alatunga, bazan Molung, Türklerde şaman, Araplarda kâhin, Yunanlılarda Divin ve oracle denilen bazı ferdler teşahhus etmek üzere idiler. Meşhur Frazer [1] bu kimselerin teferrüd ve teşahhusunu, sihirbazlıkta, Magie'de arıyor. Fakat Durkheim ve Spencer, bunların menşeyini dinde buluyorlar. Bu kimselerin clan'da vazifeleri şunlardı: 1) Kaya deliğinde veya toprak çatlağında saklanmış olan mukaddesatı muhafaza etmek. Bu mukaddesat ki ismine **churinga** denilir, bazı taşlardan, ölülerin ve dirilerin ruhlarını taşıyan sihirli ağaçlardan ibarettir. Bunların bulundukları yere Ertnatulunga denir ve bu yere yaklaşmak [kablelislâm Kâbe'nin etrafındaki haram saha gibi] memnudu.

2) Ayin ve merasim icra etmek: Meselâ delikanlılara, telkin çağı geldiği zaman yapılması lâzımgelen ayinin icrası gibi; tabiatile merasimin icrası için Alatungalar cemaati içtimaa davet ederlerdi.

Filhakika, bu vazifeler Alatungalara, cemiyet fevkinde hiçbir mevki ve salâhiyet temin etmezdi. Cemiyet, müsavatçı ve iştirakçi idi. Maamafih, vazifenin bir şahsa ait olması bile, ona hususî bir makam, ve cemaat üzerine nüfuz icra etmek imkânını bahşetmekte idi.

Cemaat ikiye bölündükten sonra, bu âmil daha ziyade kuvvet kesbetti. İki tarafı müşterek meseleleri müzakere etmek için içtimaa davet etmek, içtima esnasında müzakereler idare etmeği temin eylemek, tabiatile ve kendi kendine Alatunga'lara düşüyordu. Bu suretle bazı şahısların daha ziyade kuvvet kesbetmeleri, cemaat arasında sivrilmeleri, nüfuz peyda etmeleri için daha müsaid bir zemin hazırlanmış olduğunu görüyoruz. Filhakika bu gibi ayinler ve içtimalar muvakkattir, geçicidir, daimî bir tefevvuk temin edemezler; fakat şeflik ve riyaset için zemin açar, yol hazırlar.

### Türklerde frateri

Türklerde, frateri «boy» namını taşır. Türk boyunun hususiyetleri, fraterilere mahsus hususiyetlerin aynidir. Türk fraterisi dahi iştirakçi ve müsavatçıdır, henüz seyyal ve seyyardır.

Türk Alatunga'sı, «kam» veyahut Avrupalıların telâffuzu mucibince «şam» namını taşır. Kam aynı zamanda da sihirkârdır, ayinlerine musiki, şiir ve raksı karıştırırdı. Ayin yaparken terennüm eder, elindeki tefi çalarak, üzerindeki çingırakları titreterek, vecd ile dans ederdi. Bu merasimden, bilâhare mufassalan bahsedeceğiz ve şimdi-

[1] Frazer: «Les origines magiques de la royauté».



lik yalnız şunu ilâve edelim ki son zamanlara kadar içimizde yaşıyan «saz şairleri» ile bazı tarikat merasiminin menşeiini bizce bu eski Türk dinî merasiminde aramalıdır.

### Araplarda frateri

Araplar frateriye «Fahz» derler. Alatunga'ya «kâhin». İslâmiyetin zuhurundan evvel Araplar arasında bazı kâhinler ve kâhine-ler meşhur idiler. Meselâ Beni Nezar'a mensup, Şak bin Enmar, Beni Gassan'dan Satih bin Mazen. Fakat bilhassa kâhineler şöhret kazanmışlardı. Bunların arasında Selmete, Tarikta ve Fatma bint Müselleme de meşhurları idi.

### Kabile devri

Müruru zamanla frateriler de tekessür ederek bir saha üzerinde aynı ana toteme mensup birçok frateriler vücut bulur. Bu ameliye diğer sahalarda da aynen vaki olur. Yalnız bu hâdise, hayattan mütevellit bir vak'a, içtimaî hayatın inkişafı üzerine derin tesirler icra etmekten hâli kalmaz. Şöyle ki, artık cevelân sahası daralır, frateri, istediği yere istediği gibi göçemez, arzu ettiği sahanın otlarından, avından, balığından, meyvasından ve hattâ mağaralarından istifade edemez. Çünkü cevelân esnasında diğer fraterilere tesadüf eder, onlar ile mübareze etmek, mücadeleye girişmek mecburiyetinde kalır. Yalnız bu değil, kendi sahasını, onun avlarını başkalarının tecavüzüne karşı müdafaa etmek mecburiyetindedir. İşte bu vaziyet, içtimaî bün-yere derin tahavvüller icra eder.

Şöyle ki, müşterek sahayı başka fraterilere karşı müdafaa etmek mecburiyeti, aynı toteme mensup olan akraba fraterile, birleşme-ğe icbar eder. Bu birleşmenin neticesinde, kabile vücut bulur.

Fakat birleşmek yalnız başına kifayet etmez. Bir de mücadelede muvaffak olabilmek, mücadeleyi idare etmek, nizam ve intizamı temin eylemek lâzımdır.

Bu vazifeyi kim yapacak? Frateri, henüz iştirakçi ve müsavatçıdır; kendi aralarında zuhur eden müşkülli, frateri efradı toplanarak müştereken hal ve faslederlerdi.

Yeni vaziyette nasıl hareket edilecek! Bedihidir ki bütün efradın nizam ve intizamı temine, mücadeleyi idareye kalkışmaları fayda yerine mazarrat verir. Vahdet yerine anarşi doğurur. Bu ise mücadeleyi muhakkak kaybetmek demektir.

O halde, bir şefe, bir kaide, bir kumandana ihtiyaç vardır. Fakat müsavatçı frateri arasında bu makamı kim ihraz eder?



Yukarıda clan'dan frateri doktrinine geçme ameliyesini tasavvur ederken, Alatunga, şaman, kâhin, oracle namını taşıyan ve dinî merasimin icrası vazifesi ile mükellef olan şahısların temayüz ve teşahhus etmek üzere olduklarını kaydetmişitik. Bu suretle, inkişaf devrinin ilk merhalesi bile, bu yeni devrin ihtiyacını tatmin edecek âmili bir dereceye kadar hazırlamış bulunuyordu. Ayni Alatungalar, bu ke-re içtimaî tahavvülden hâsıl olan vaziyetin icap ettirdiği şeflik ve ka-itlik makamlarına kendi kendilerine namzet idiler. Kabileleri sevk ve idare edecek şahıslar bunlar olacak.

Demek ki, bu şefler, kendi şahıslarında hem dini ve hem de dünyayı temsil edecekler, hem kumandan ve hem de ruhanî şeftirler.

Bu noktayı burada kayd ederek içtimaî hayatta vuku bulan diğer tahavvüllere rücu edelim.

Unutmamalıdır ki clan'dan frateriye, frateriden kabileye geçme ameliyesi, bir günün, bir senenin işi değildir, asırların mahsulüdür. Zamanımızda bile, kabile ve clan devrini yaşıyan cemaatler vardır. Bu tahavvüller, asırların mahsulüdür. Bu asırlar mürur ettikçe, insan da durmamış, yürümüş, dimağî kabiliyetlerini izhar etmeğe başlamıştır. Meşhur Darwin, eserlerinin birisinde diyor ki: «İğne deliğinin dörtte bir miktarında bulunan karınca dimağı, kâinatın en zı-kıymet nimetidir!» İnsan dimağı ise, hacmi ve kabiliyeti itibarile bütün hayvanların dimağlarının fevkindedir. Üzerimizde taşıdığımız bu cevher, kâinatın en yüksek mahlûkudur ve kâinat sanki onunla kendini bulmak, kendi şuuruna vâsıl olmak istemiştir. Bu dimağın en mühim ve en kıymetli hasletlerinden birisi de sentez yapabilmektir; yani müteaddid ve muhtelif tecrübe ve müşahedeleri biriktirerek, onlardan umumî bir netice almak kabiliyetidir.

İşte iptidaî insan bu kabiliyetinden, ilk günden istifadeye başlamıştır. İlk iptida müdafaa ve hücum aletlerini teksir ve ikmale koyulmuştur. Ayni zamanda da ateşi kullanmağı öğrenmiştir. Bunun için de tesadüf ettiği çakmak taşı kâfi ve vafi idi; bu taşın kıvılcım çıkardığını müşahede etmişti. Ve kendisi de bu kıvılcımı almağa teşebbüs eylemiş ve muvaffak olmuştur. Sonra görmüş ki, bu kıvılcımla, kuru otları ve yosunları yakmak, sıcaklık ve ışık almak imkânı vardır. Bu suretle ateşin ilk keşfi o iptidaî insana kim bilir nekadark zevk ve sürur vermiştir. Bu mübarek unsur onun çıplak vücudunu ısıtmış, karanlık mağarasını aydınlatmış, hayatına şenlik, şetaret getirmiş. İstisnasız bütün milletlerin ateşe sitayişleri, bazılarının onun gökten indiğine ait efsaneler uydurmaları abes değildir.

Kabile üzerinde iptidaî insanı bu mukaddes unsur etrafında aile kurmuş ve birçok içtimaî müesseselerini bu unsurla alâkadar kılmış göreceğiz.



Fakat muayyen saha üzerinde yaşamak mecburiyeti onu diğer icatlara dahi sevkeylemiştir. Artık birçok ferdler barındıracak hazır mağaralar bulmak güç olmuştur. Halbuki vahşî hayvanların hücumları, sert iklimin sadmeleri devam ediyor. Bunlara karşı kendini muhafaza için melce bulmak lâzım. Ev ihtiyacı hâsıl oldu. Evvelâ o, gözü önünde yuva yapan kuşları taklit etti. Ağaçların dallarını birbirine yaklaştırarak ve rapteyliyerek altında sığınmağa başladı. Fakat bu pek te emin bir melce değildi. Bu meyanda aynı ihtiyaç ona kullandığı taştan veyahut şimal geyiği kemiklerinden balta, bıçak, çekiç, kazma, kürek gibi şeyler yapmağa sevkeylemiştir. Bu kere bu aletleri kullanarak, toprak kazmak, ağaç dalları kesmek, bunları yere rapteylemek, etraflarını kapatmak ve bu suretle daha emin melceler kurmak gibi san'atlar icat etti. Bir müddet sonra, onu daha emin, ve vahşî hayvanların ve hattâ düşmanların hücumlarına karşı daha masun olan göller üzerinde vâsi binalar kurmuş göreceğiz.

Aynı ihtiyaç, onu kuvvetlerini tasarruf etmeğe, az zahmetle çok mahsul almağa, başka unsurları kullanmak san'atını da öğrenmeğe sevk ediyor. O, yemek için topladığı otların en gıdalı ve en zevkli kısmını tanelerin taşımakta olduğunu tecrübe ile anladı. Bu tecrübe ona değneğin ucu ile toprağı işliyerek yere tane atmak fikrini verdi. Bu suretle kabile devrinde ziraatçiliğin başladığını müşahede ediyoruz. Aynı devirde insan, o zamana kadar tamamen vahşî olan köpek, at, inek gibi hayvanları da esir ederek ehlileştirmeğe muvaffak oluyor, yani ziraatçilikle beraber sürücülük te başlıyor.

Hayattaki bu tekâmül, şimdi iptidaî insanın kendi üzerine aksülâmel yaparak onu gittikçe toprağa daha ziyade bağliyor. Ev, onu, âdetâ bir temel gibi yurda rapt ediyor. Ziraatin mahsulünü alabilmek için, aynı saha üzerinde lâakal senede altı ay kalmak ve beklemek lâzımgeliyor, sürülerinin yemini temin için, civar yaylâları benimsemek ve beklemek icap ediyor.

Bu suretle, kabile devrinde insan hem göçebe ve sürücü, ve hem de ziraatçi olmuştur. O iki nevi hayat yaşıyor: Yazın hayvanları ile yaylâda, kışın ekini ile beraber kışlakta. Bu iki tarzı hayat, yalnız nim medenî milletler arasında değil, en yüksek medeniyet mertebesine çıkmış olan milletlerde dahi müşahede etmek kabildir. Meselâ bugünkü İsviçrede. Fakat, göçebe hayatı gittikçe sönmetedir. Ve zaten sönmeğe mahkûmdur. Meğer ki Arabistan ve merkezî Afrika gibi yerlerin coğrafî şartları buna kat'iyen müsait olabilsin [1].

[1] Ratzel: Halkiyat (Norodovedenie) (rusca) cild: I, sayfa: 87.



# Devlet hâkimiyeti ve kuvvet fikri

Sıtkı YIRCALI

İçtimaî hâdiseler, henüz dinî mahiyetlerini muhafaza ettikleri zaman bile, idare edenler idare edilenlerin yalnız yeryüzündeki hareketlerini değil; ölümden sonraki talihlerini de elinde tutuyordu. Uzun müddet cemiyet hayatını peşinden sürükliyen bellibaşlı unsur yalnız kuvvet oldu. Bugün bile aynı esaslara dayanan ve dünün yalnız silâh kuvvetine güvenen, mutlak hâkimiyetini aratan, yeni, asrî metodlu kuvvetler insan topluluklarını ellerinde tutmaktadırlar. Bu yazımızla devletin menşei ve hâkimiyetini dayandığı esas kuvvette gören düşüncelerin ana hatlarını çizmek istiyoruz.

Bu nazariyeleri tarihte üç şekilde mütalea edebiliriz:

1. — İlk fikirler: Yunanlılarda, Romalılarda;
2. — Klâsik hukuk bakımından ileri sürülen düşünceler;
3. — İktisadî ve içtimaî nazariyeler.

Bugün içtimaî gruplar arasında kendi üstünde bir kuvvet tanımayan ve emirlerini cezaî müeyyidelerle tatbik ettiren yegâne birlik devlettir. Devletin şahsiyetini teşkil eden unsurların en mühimmi cebretmek kudretidir. Biz buna hâkimiyet diyoruz. Devlet şahsiyetini ancak hâkimiyetle beraber kazanıyor. Henüz devlet bir hukuk mevzuu olarak meydana çıkmadan evvel, kuvvetliler kendi arzularını zayıflara cebirle kabul ettirdiler. Çünkü devleti, haricî şekli ne olursa olsun, daima muayyen bir istihsal devrinin yerleşmiş, iktisadî menfaatleri hesabına teşkilâtlanmış, siyasî bir kuvvet olarak görüyoruz. Devlet tarih içinde daima mevcut nizamı devam ettirmeğe gayret etmiş ve idare edenlerin çerçevesini genişletmek isteyen hareketlere karşı cebir vasıtalarını kullanmıştır.

Aristote: «İnkılâpların gayesi, tecavüze uğramış müsavatın tekrar tesisidir.» diyor. Filhakika inkılâplardan uzaklaştıkça menfaatler



zümreleşiyor. İdare edenlerin nüfuz sahalarile adetleri makûsan mütenasip olarak genişliyor. Nihayet bir oligarşi, iktisadî bir müsavatsızlık tekrar doğuyor. Evvelâ fiilen başlayan iktisadî hâkimiyete bilâhare bir kanun kıymeti veriliyor. Bu suretle devlet; bu kanunlaştırılan menfaatleri müeyyide altına alan reaksiyoner bir vasıtaya inkılâp etmiş oluyor. Onun içindir ki ileri hamleli hareketler ekseriya bir demokrasi kalkınması, devlet ise dünün bekçisi olarak karşılaşmış bulunuyorlar.

1908 de İttihad ve Terakki'nin hakikatleştirmek istediği prensiplere karşı padişahın etrafında toplanan Türk feodalitesinin ve ona menfaatleri itibarile bağlı mollaların ve millî mücadelede ise emperyalizme karşı ayaklanan Türk köylüsünün karşısında Osmanlı Devletinin mukavemeti, tarihini yaşamış bir iktisadî devrin son hayat hareketlerinden başka bir şey değildir. Şu halde siyasî devlet, haricî formuna bağlı kalmadan, muhtevası itibarile muayyen iktisadî bir çağın teşkilâtlanmış kuvvetidir.

Devletin bu iktisadî karakterini ve oynadığı rolün mahiyetini daima göz önünde tutarsak genel görüşünü yapacağımız fikirlerin hakikî manasını daha iyi tebarüz ettirebiliriz. Mevzuumuzu hudutlandırmak için Yunan sitesinden başlarsak görürüz ki; Isparta'da zayıfların, sakatların daha doğuşlarla imhaları, kılıç kullananların, iyi muhariple-  
rin en şerefli addedilen vazifeleri alış da gene kuvvetin zayıfa bir hâkimiyetidir. Atina'da zekânın ve intellectuel'in cahil üzerindeki hâkimiyeti tanınmış değil midir? Eflâtun'un «Republique» i maddî kuvvetin değilse de manevî kuvvetin cümhuriyetini temsil etmiştir. Aristote, «Politique» adındaki kitabında esareti bir müessese olarak tanımıştır. Ancak şövalyeler citoyen'ler idare etmek salâhiyetini haizdirler. Kölelerin hiçbir hakkı yoktur. Onlar efendilerine itaat ve onların ihtiyaçlarını teminle mükelleftirler.

Sofistler devleti «kuvvetlinin zayıfa tahakkümü kanunu» nun bir neticesi ve değiştirilmesi insanların iktidarı dahilinde bulunmayan ezeli bir varlık olarak telâkki ediyorlardı. Onlara göre «devlet insanlar âlemindeki kuvvetle zâfın nisbetinin kahir bir ifadesinden başka bir şey değildir.»

Roma İmparatorluğu fiilen olduğu kadar nazarî olarak ta hâkimiyetin kuvvet nazariyesini tekemmül ettirdi. Romanın fethetmiş olduğu milletler her türlü hukuklarını kaybediyorlardı. «Bütün yolların Romaya gittiği» bu devirde Roma sitesi bütün tâbilerinin hâkimi idi. Fakat zamanla büyük mülk sahipleri ve imparator - yani devlet - değil yalnız tâbileri, citoyen'leri de toprağa bağlayıp köleleştirmekte gecikmedi. «Feth hakkı» ile başlayan kralların bu hâkimiyeti, impa-



ratorun yegâne dayandığı hukukî temel oldu. İlâhî kudretten uzaklaşan hukukşinaslar «imperium» ile devlette tam bir hâkimiyet tanıdılar ve imparatorun bir kudreti âmmeye rakipsiz olarak sahip olduğunu ilân ettiler. İmparatorluk dağılırken ve feodalite devrinde her derebeyi «fetih hakkını» kendi lehine kullanarak kralın yerine geçmek için mücadeleye girdi. Bunun tabiî bir neticesi olarak velâyeti âmme bir «mülk» addediliyor ve kralın her türlü tasarruf hakkı tanınıyordu. Niyabet müessesesinin mevcudiyeti de bu hususun bariz bir tezahürü olarak alınabilir. Her harbin, her yağmanın, her fethin vatandaşla tâbi ve nihayet vatandaşlar içinde, toprak sahipleriyle köylüler arasında yükselttiği sınırlar, hâkimiyetin kaynağını iktisadî kuvvetten aldığını gösteren bir haldir.

Orta çağda 10 uncu asrın sonlarında Hollanda ve bilhassa Flanderde, 13 ve 14 üncü asırda Floransa'da büyük sanayi sahiplerinin kurmuş olduğu korporasyonlar tamamen devlet iktidarını haizdi. Venedik Cümhuriyetindeki zengin tüccarların meslekî teşekkülleri devlete tanınan hakları kullanıyorlardı. Bu korporasyonlara âza olabilmek ancak büyük zenginler için kabildi. Tâbi hakkını haiz olup devlet işlerine iştirak ancak onların âzalarına inhisar ettirilmişti. Bu teşekküller haricinde kalan geniş halk kütlelerinin bu haklara iştirak için yaptıkları mücadelelerden doğan isyanlar daima akim kalmıştır. Bunların bir nevi «survivant» ına on dokuzuncu asrın bilhassa ilk nısfında rastlıyoruz. Bu devirde hemen bütün ana yasalar intihap etmek ve edilebilmek hakkına; ancak muayyen miktarda vergi verenlerin - yani servet sahiplerinin - haiz olabileceğini hüküm altına almaktadır. Bu da bize hâkimiyetin bir iktisadî kuvvete dayandığını açıkça göstermektedir.

Eski Yunan medeniyetinde, Roma ve onun enkazı üzerinde ün alan bu fikirler derebeylik devrinden krallık yaşına basan cemiyetler içinde yeni içtimaî zaruretler altında daha fazla kuvvetlendi ve hukukî bir mahiyet aldı.

Hâkimiyet kralın nefsi bir hakkı addolunmağa başladı. Tabiat, toprağı, bahçesi, evi gibi hâkimiyet hakkı da kralın ayni bir hakkı idi. Ona da diğerleri gibi tesahüp ediyordu. 17 ve 18 inci asırlarda hâkimiyet kralın, hakkı mülkiyet gibi bir hak olarak, hukuku ayniyesi meyanına dahil addolunuyordu. Seydel diyor ki: «Hâkimiyet yani Hershaft bir devletin iktidarıdır. İdare edenin yani Hersher'in iradesini kullanmasından hukuk doğar. Hukukun menşei devlet yani Hersher'dir. Binaenaleyh devlet iktidarını idare edenler nefsi iradelerini kullanarak müeyyidesi bulunan kavaidi de onlar koyar.»

Bütün Alman nazariyesi ayni fikirlerin tesiri altında kalmıştır.



Kant'ın kendi hareketlerimize gene kendimizin hudut koyabileceğimiz hakkındaki ahlâk nazariyesinin devlet hukukuna bir nevi tatbikini görüyoruz. Prensın aynî bir hakkı olarak tanınan emretmek kudreti Yelnick'le devletin şahsiyetine veriliyor. İring bu fikri şu şekilde ifade ediyor: «Devletin bilcümle şeraiti sairesi kuvvet şartına raci olmaktadır, ve devletin mevcut olması için kuvvet meselesinin halledilmiş olması lâzımdır.»

Duguit ileri sürdüğü içtimaî tesanüt ve hukuk kaidesi ile devletin bir şahsî hukuku olduğunu inkâr ve devletin şahsiyetinin esasını mutlak hâkimiyette tanıyan Alman düşüncelerini tenkit etmesine rağmen devletin menşeyini şu şekilde izah etmektedir: «Millet dahilinde kuvvetlilerle zayıflar arasında bir ayrılık husule gelir ki, devleti teşkil eden yalnız bu vakıadır. İleri cemiyetlerde bu ayrılığın sebepleri ilk bakışta görülmese de mahiyeti itibarile ilk cemiyetlerdekinden farklı değildir. Bazan biribirine zıt hâdiseler bu ayrılığı tadil eder. Fakat içinin özünü değiştiremez.» Gene bir başka vesile ile: «Hükûmetlerin mevcudiyeti herhangi bir cemiyette kuvvetlilerle zayıflar arasında tabiî bir surette husule gelen tefavütün neticesidir. Bu vakıayı inkâr etmek hakikati inkâr etmektir.» dedikten sonra şu neticeye varmaktadır: «Kudreti hükümraniye mevcuttur. Mevcut olmaması kabil değildir. Yalnız bunun bir hak olduğunu inkâr ediyorum. Bu kudreti ellerinde tutanlar, vakıa itibarile, fiilî bir kudrete sahiptirler, hukukî bir kudreti haiz değildirler.»

Görüyoruz ki bütün bu gayretlerde idare edenlerin fiilî bir hâkimiyetine, üzerine müesses bulunduğu mülkiyet hakkı gibi, mutlak ve tecavüzden masun bir hukukî kıymet verilmek istenmektedir. Bu suretle maddî durumların doğurduğu ve kendininkinden ayrı hayat şeraiti içinde yaşıyanları idare etmek hakkına götüren yollar kapanmaktadır.

On yedinci asrın nihayetinden on sekizinci asrın sonlarına kadar Fransada merkantilistler ve on dokuzuncu asrın ortalarına kadar İngilterede hâkim olan fikirler, iktisadî hayatın her sahasını sert kaidelerle hudutlandırmaktadır. Burada da devletin toprak sahipleri ve loncalar esnafı menfaatine ve müstehlikler ve büyük sanayi aleyhine müdahalelerine şahit oluyoruz. On dokuzuncu asrın ilk nısfı İngilterede ticaret serbestliğine karşı devletin müdahalesini isteyen ziraatçılar ve henüz doğmağa başlayan büyük sanayi ve ihracat tüccarlarının devlet iktidarını ellerine almak için yaptıkları mücadelelerle doludur.

Bu sonuncuların bir zaferi addedilen ve fiziokratlarla başlayan liberalizmin «müdahale etmemek» siyaseti de en geniş manasile gene bir müdahaledir. Çünkü devletin bu nazarî bitaraflığı büyük sermaye



sahiplerinin küçük sanayi erbabını ve yerli toprak müstahsilini kendi arzularına bağlayıp pazara istediği gibi hâkim olabilmek için kullandığı bir silâhtan başka bir şey değildir.

On dokuzuncu ve yirminci asırda husule gelen teknik terakkiler bütün cemiyet hâdiseleri için de yepyeni iklimler doğurmuştur. Bunun neticesi olarak ta cemiyetin ahlâkî, iktisadî, hukukî muhtelif tezahüratının tekevvünü bir birlik altında görölmeğe, içtimaî hâdiseler zaman ve tarih içinde zincirlenerek mütalea edilmeğe başlanmıştır. İşte bunun içindir kuvvet nazariyesi devlet şahsiyetine ve hâkimiyetine hukukî esas bulmak gayretile değil, cemiyet hâdiselerinin umumî gidiş ve oluş tarzını izah etmek üzere ortaya konmuştur. Nitekim bu yeni fikirlerde maddî kuvvet te eski mahiyetini kısmen kaybedip iktisadî bir vasıf kazanmıştır. Gaye iktisadî hâkimiyet olduğu gibi vasıta da iktisadî kuvvet halinde meydana çıkmıştır.

Oppenheim'e göre: «Devlet menşeyini gasp, yağma ve tahakkümde bulan bir kuvvetin ifadesidir. İnsanları gayelerine ulaştıran iki vasıta vardır. Bunlardan biri iktisadî diğeri siyasîdir. İktisadî vasıta herkesin kendi şahsî emeğini diğerlerinin emek mahsulile değişmektir. Siyasî vasıta ise emeksiz ve mahsupsuz olarak başkalarının emeği, mahsulünü temellük etmek, gasbetmektir.»

Harpler ve gasplarda menşeyini bulan bu siyasî kuvvetin teşkilâtlanmasından da devlet doğmuştur. Bu fikirlere göre devletin hâkimiyeti, galiplerin zayıfları iktisadî ve maddî bir surette istismar için organize ettikleri bir vasıttan başka bir şey değildir. Rus nihlistlerinde ve anarşistlerde devlet fikri insan inkişafına engel çeken ve onun tabiî tekâmül kanunlarına mâni olan istismarcı bir kuvvettir. Çünkü mevhum bir takım fikirlere istinat eden cemiyet ve devlet, zayıfları kuvvetliler tarafından ezici bir surette menfaatlerine âlet edebilmek için hürriyetlerimize bağ vuran bir teşkilâttır. Bunların hakikî varlıkları yalnız ve yalnız muayyen menfaat ve kuvvetlerin icatlarına dayanmaktadır. Nitekim on dokuzuncu asrın sonlarında bilhassa revaçta bulunan ve bugün de en fazla İspanyada bir kuvvet teşkil eden anarşist teşkilâtı cemiyetin bellibaşlı organlarını yıkmak için tedhişle harekete geçmiştir. Çünkü anarşistler yalnız ferdlerin hakikî varlığını kabul etmekte, diğer her türlü teşkilâtlı topluluğun normal insan faaliyetlerini bir azlığın menfaati için sınırlamakta olduğunu ileri sürmektedirler.

Bu inkârcı fikirlerin yanında kuvveti devletin ve hâkimiyetin esası olarak kabul eden fakat kurucu bir nazariyenin doğduğunu görüyoruz. Marksizmde kuvvet iktisadî bir şekle bürünüyor. Ve tarihî



hâdiselerin oluşunda hakikî bir mevcudiyet olarak görünüyor. Bu nazariye cemiyetin yeni bir telâkkisinin (conception) neticesidir.

Aristote'dan başlayan statik mantık Hegel'e kadar ilimlerde değişmeyen ebedî bir hakikat olarak yaşadı. Fakat Hegel Eflâtun'dan mülhem olarak ortaya koyduğu dinamik lojiğe göre biribirini doğuran fikirlerin aklımızda bir sentezini yapar. İşte bunun için Hegel diyor ki: «Devletin esası irade şeklinde zuhur ve tahakkuk eden aklın kuvvetidir.»

Bütün tarihî hâdiseleri bu çerçeveye altında mütalea ederek cemiyet hayatına bu prensibi tatbik eden tarihî maddîcilik yalnız bunu aklın bir mahsulü olarak değil iktisadî zaruretlerin bir tecellisi şeklinde mütalea etmiştir. Cemiyetler içinde iktisadî menfaatlerini şu veya bu şekilde idealleştirip hâkim olanlarla istismar edilenler vardır. Bunlar iki mutezad tarihî hâdisedir. Bu ayrılık tâ ilk cemiyetlerden zamanımıza kadar gelmiştir. İşte ilk defa cemiyette doğan bu ikilik gün geçtikçe kuvvet peyda edip iktisaden hâkim olanlar menfaatlerini diğer tarafa zorla kabul ettirmek ve hâkimiyet ve istismarlarının devamı için de idare edilenlerin faaliyetini ve ayaklanmasını zincirlemek ihtiyacını duymuştur. Bundan da yeni içtimaî bir müessese doğmuştur. O da devlettir.

Engels diyor ki: «Devlet cemiyet haricinde bir kuvvet değildir. Hegel'in dediği gibi ahlâkî bir fikrin veya aklın tahakkukunun bir hayalinden teşekkül etmez. Cemiyetin ilerleyişinde muayyen bir devrin mahsulüdür. Bu cemiyetin bizzat kabili telif olmıyan ve kendisinin doğurduğu bir tezaadın neticesidir. Biribirine muhalif iktisadî menfaatleri olan iki sınıfın biribirini yiyen sonsuz kavgası içinde bunların fevkinde bu mücadeleyi emniyet ve asayiş hudutları içinde tutmağa yarıyan bir kuvvettir. Cemiyetten doğan ve kendini onun fevkine çıkaran ve gün geçtikçe ondan uzaklaşan bu kuvvet devlettir.» Gene: «Devlet en kuvvetli sınıfın, iktisaden hâkim olan zümrenin devletidir. Devletin sayesinde ki bu sınıf aynı zamanda siyaseten de üstünlüğü elde edip istismar edilen sınıfı ezmek ve işletmek için yeni vasıtalarla sahip oluyor.»

Esirlerle vatandaşlar, toprak sahipleriyle köylüler ve bujuvazi ile asılzadeler arasında muhtelif cemiyet şekillerinde biribirleriyle çarpışan sınıfların kavgalarının sonunda yeni bir cemiyet yani münkat sınıfların bir sentezi doğmuştur. Fakat bu yeni cemiyet te kendi münkadını doğurmakta gecikmemiştir.

Binaenaleyh tarihî maddiciliğe göre devlet, iktisadî menfaatler sisteminin ezici bir muhafızı olmak sıfatını kaybetmeden devam edip gidiyor. «Devlet istihsal vasıtalarının icap ettirdiği tarzda ezilen sınıf



üzerinde tazyik şeraitini elde tutabilmek için her devirde (esaret, toprak esareti, ücretli amele) istihsalin haricî şeraitini muhafazaya gayret eden bir teşkilâttır. Bu iktisadî menfaat tezadları olmadığı gün devletin vücuduna da ihtiyaç yoktur. Nitekim en iptidaî insan topluluklarında iktisadî menfaat ayrılıkları olmadığından bir devlet otoritesi de yoktur. Binaenaleyh cemiyette ikilik kaybolunca bilmecburiye bugün anladığımız manadaki siyasî devlet te kaybolacaktır.»

Umumî bir görüşünü yaptığımız nazariyeler bize gösteriyor ki kuvvet fikri bilhassa iktisadî bir kıymet kazanarak devlet hâkimiyetinin kurulmasında bellibaşlı bir rol oynamaktadır. Devlete «jandarma devlet» denildiği ve en az cemiyet hayatına karıştığı zaman bile pek kuvvetli surette bir takım iktisadî menfaatlerin icaplarına itaat etmiş olduğunu müşahede ediyoruz.



## Görünme

*Ay mahzunlaşıyordu. Ağlıyan melekler  
Hülyalı ve parmaklarında yay, eriyen çiçeklerin  
Sükûnunda, çekiyorlardı inliyen kemanlardan  
Tüveyçlerin maviliğinde kayan beyaz hıçkırıklar  
— Bu senin ilk busenin mübarek günüydü.  
Hülyam bana zulmetmeği severekten  
Mest oluyordu hüznün kokusile  
O ki hattâ bırakır, esefsiz ve inkisarsız  
Meyvasını devşirmiş kalbe hasadını bir rüyanın.  
Serseri geziyordum, harap kaldırımlara mıhlı gözlerim  
Görüldüğün zaman saçlarında güneşle, sokakta  
Ve akşam içinde, bana gülerekten,  
Gördüğümü sandım ışıktan şapkalı periyi;  
Hani, şımarık çocukluğumun güzel uykularından eskiden,  
Yarı açık ellerinden hep kar gibi dökerek geçen,  
Kokulu yıldızların beyaz demetlerini.*

Stéphane Mallarmé'den

Ahmet Muhip



## Deniz Rüzgârı

Ten haraptır, heyhat! Ve bitirdim bütün kitapları.  
Kaçmak! Oraya kaçmak! Duyuyorum ki kuşlar sarhoştur  
Meçhul köpüklerle gökler ortasında olduklarından!  
Hiçbir şey, ne gözlerden akseden eski bahçeler  
Denizde ıslanan bu kalbi tutmaz  
Ey geceler! Ne lâmbanın ölgün aydınlığı  
Beyazlığın siper olduğu boş kâğıtta  
Ne de çocuğunu emziren genç kadın.  
Gideceğim! Şilep, sallıyaraktan armadanı  
Bir sıcak tabiate doğru demir al!  
Zalim ümidlerle hırpalanmış bir iç sıkıntısı  
İnanmada hâlâ son vedana mendillerin!  
Ve, belki fırtınaları çağıran serenler,  
Bir rüzgârın kazalar üstüne eğdiği serenlerdendir,  
Kayb, direksiz, direksiz ve münbit adacıklardan mahrum  
Fakat, tayfaların şarkısını dinle, ey ruhum!

Stéphane Mallarmé'den

Ahmet Muhip



II

## Halk edebiyatı - Edebiyat münasebetinin ana meseleleri

Pertev Naili BORATAV

Edebiyatla halk edebiyatının münasebeti meselesini, her şeyden evvel «nasıl olmalıdır?» sualine değil, «nasıl olagelmıştır?» sualine cevap olarak tetkik edeceğiz; yani edebiyatla halk edebiyatının, en eski devirlerdenberi, birbirine karşı aldıkları vaziyeti tahlil edeceğiz. Fikrimce halk edebiyatının umumî karakterlerini tebarüz ettirecek olan böyle bir tahlil sonunda ikinci mesele de kendiliğinden tavazzuh edecektir.

Edebiyatla halk edebiyatının münasebeti iki safha gösterir:

- 1 — Menşe münasebeti;
- 2 — Tesir münasebeti.

Bundan evvelki yazımızda da [1] bir vesile ile söylediğim gibi, edebiyat eserleri menşelerinde, halk edebiyatı eserlerinden başka şey değildir. San'at eseri, folklorik - maşerî karakteri taşıyan eserin gitgide, ferdî unsurun çoğalması suretile, tekâmülünden ibarettir. Bu tekâmülün başlangıcının ve seyrinin tetkiki en umumî manasile bir edebiyat ve kültür tarihi meselesidir, ve makalemizin çerçevesi dışında kalır. Yalnız şu vakıayı tesbit ile iktifa edelim: Cemiyetin sınıflanması şeklinde tekâmülile beraber vücuda gelen ferdî san'at eserleri de cüzünü teşkil ettikleri medeniyetlerin seyrine uyarak ve gösterdikleri yeni karakterleri alarak tekâmül ederken, menşede kendilerinin aynı olan bir takım san'at mahsulleri de cemiyetin içinde o ilk şekillerine çok yakın bir haricî bünye - lisan, ifade... - arz ederek, bununla beraber mevzularını mütemadiyen yeni hâdiselere göre değiştirerek yaşamakta devam ediyorlar. Bunlar, bir tabirle diyebiliriz ki, san'at eserinin rüşeymini içlerinde taşıyan, dumura uğramış bir san'at kolu teşkil ediyorlar. Fakat bu «dumura uğramak» tabirini yalnız san'at hâdisesi noktai nazarından anlamak icap eder; yoksa, folklorik eserlerin de kendi bünyeleri içinde - yukarıda işaret ettiğim gibi, mütemadiyen

[1] İnsan, sayı: 2. Folklor, halk edebiyatı ve âşık edebiyatı.



yeni hâdiseleri içlerine aldıklarına göre - devamlı bir neşvünemaları vardır: Bu neşvünema, tabiatın mütemadî oluşu nev'indendir.

Halk edebiyatı ile edebiyatın tesir münasebetine gelince: Bu da her tesir münasebetinde olduğu gibi iki safha arzeder. Halk edebiyatı, ferdî edebiyat tekevvün ettikten sonra, zaman ve şartlara göre az veya çok bu edebiyat üzerinde tesirini göstermekte devam eder. Bu tesirin asgariye indiği devirler olduğu gibi, yüksek kültür edebiyatının halk edebiyatına tesir ettiği de vakidir. Hattâ, halk edebiyatı mahsullerini cemiyetin her türlü kültür hâdiselerini, istidatları derecesinde aksettirmek vasfı ile temyiz ettiğimize göre, bu tesirin asla kesilmediğini kabul etmek lâzım gelir. Bu, halk edebiyatı mahsullerinin tahli-  
linde daima göz önünde tutulması icap eden ayrı bir meseledir.

Her milletin edebî tekâmülündeki bazı devirlerde, halk edebiyatlarının müessir bir rol alarak sahneye girdiklerini veya sokulduklarını görüyoruz. Bu hâdise edebiyat tarihlerinin malûm fasıllarını teşkil eder.

Bu müdahaleyi izah eden âmillerin başında bizzat cemiyetlerin kendi tarihî tekâmülleri gelir.

En eski çağlardan itibaren edebiyat ve folklor münasebetinin mevzuubahs olabileceği medenî cemiyetler umumî gidişleri itibarile, şümüllü manasile demokrasiye doğru bir tekâmül seyri takip ediyorlar. Evvelâ, her milletin kendi hududu içinde, gittikçe daha kalabalık kütleler medeniyetin nimetlerinden istifade imkânlarını buluyorlar. Sonra da, medeniyet gittikçe daha çok milletleri çerçevesi içine alıyor: Eski Yunan ve Roma medeniyetleri çerçevesi dışındakilere nazaran bugün «Barbarlar»ın miktarı ölçülemeyecek nisbette azalmıştır. Yeni misafirlere sofrasını açan medeniyet onların hoşlanacağı yemekleri ikrama mecburdur. Onun içindir ki bir yandan edebiyatını yeni bir halk çeşnisine sokması, bir yandan da beynelmilel vasıfları en çok taşıyan unsurlarla onu zenginleştirmesi icap ediyor. İşte bu hususlar için halk edebiyatları en iyi malzemeyi temin ediyorlar: Onlarda hem kalabalıkların «refoulé» edilmiş bütün istek, duyuş ve düşünüş âlemlerini, hem de din, millet hududu tanımayan beşerî unsurları bulmak mümkün oluyor.

Diğer taraftan, Avrupa edebiyatı mevzuubahs olunca rasyonel Yunan - Lâtin klasisizminin, Türk edebiyatı mevzuubahs olunca mistik şark klasisizminin san'at telâkkisinden, mücerret, her zaman ve şart için aynı kalan insan ruhu telâkkisinden modern edebiyatların tabiat kadar mütenevvi ve daima değişen insan telâkkisine doğru bir gidiş, «medeniyetin yürüyüşü» içinde edebiyata da karakterini veriyor. Hattâ, klâsik edebiyatların bile tarih içinde tetkiki böyle bir tekâmül sey-



rinin, onların bünyesinde de mevcut olduğunu gösterir: Onlarda, Yunan - Lâtin - Fransız klasisizminden Alman klasisizmine doğru bir gidiş görmekteyiz. Bu yeni edebiyat telâkkisini kuvvetlendirmek bakımından da halk edebiyatları zengin malzemeye sahiptirler. Onlarda mutlak insanı değil tabiate, cemiyete, ve bu iki sahne içinde geçen bütün hâdiselere sıkı sıkı bağlı, bir bukalemun gibi onlarla beraber rengini değiştiren insanı buluyoruz.

İşte medeniyetin kendi umumî seyri içinde edebiyatlara empoze ettiği bu karakter değiştirme vakiasında halk edebiyatı bu şekilde aktif bir rol oynuyor. Halk edebiyatının yukarıda çok umumî olarak temas ettiğim ve yeni cereyanların, edebiyatlarının bünye değiştirmelerinde içtimaî bir zaruret olarak kabul ettikleri unsurlar çok defa münferit hâdiseler olarak görülmekte, ve halk edebiyatının cazip tarafları diye ortaya sürülmektedir; fakat şuna daima dikkat etmek gerektir: Bu cazibe bizatihi bir vakıa değildir, içtimaî zaruret icabı kabul olunan bir takım yeni unsurlar cazip vasıflar diye telâkki olunmaktadırlar. Muvaffak olmuş bir irticalin, veya spontane ibdâın mümeyyiz vasfı olan «sehli mümteni» haşin, tesirli, veciz bir realizm, eserin anlaşılmasını güçleştirecek karakter - yani cemiyeti, içtimaî hayatı aksettirme vasfı -, mahallîlik, binaenaleyh sonsuz bir tenevvü, nihayet mütemadî bir değişme, donmuş kalmamak hassası, ilâh... halk edebiyatlarının bu zaman zaman cazip yenilikler olarak görülen vasıflarını teşkil eder. Halk edebiyatlarının bu terkip edici unsurları onların kendi muhitleri içinde eriştikleri muvaffakiyetin sırrı olarak ta tavsif olunabilir; bunların, iptidaî mahsullerin tabîî evsafı olarak bu türlü eserlerde bulunması zaten bir zarurettir.

Fakat, bilhassa mücerret ve donmuş bir ifade sistemi iktisap etmiş edebiyatlara aksülâmel vukua geldiği devirlerde halk edebiyatlarının kıymetlerinin ölçülmesinde çok defa bu zaruret vakiası görülmiyerek, yukarıda saydığımız karakterler san'atkârın erişmesi bir ideal olan muvaffakiyet zirveleri telâkki olunuyor; ve binnetice halk edebiyatı mahsulleri hakkında müfrit hükümler veriliyor. Bu türlü hükümleri verdiren âmillerin başında halk edebiyatı eserlerini san'at eserleri olarak kabul etmek prensipi gelir. Bu prensipten hareket edilince, tabîî olarak, estetik kriteriumları müsamahakâr olan bir görüş hâkim olur.

Halbuki san'at eseri, halk edebiyatı mahsulünün sahip olduğu vasıflardan bir kısmını tasfiyeye uğratmış, ve onların yerine yeni vasıflar elde etmiştir. Ferdî san'at mes'uliyeti bunların başında gelir. Bundan başka ölçü, harmoni, tenasüp san'at eserinin kıymetini ölçmek için kullandığımız mikyaslardır. Bu vasıflara en fazla malik olan san'at eserine en mükemmel nazarile bakıyoruz; yoksa, edebiyat tarihinin



çerçevesi içine giren bütün eserlerde bu vasıfların noksansız mevcut olduğu, yahut ta, bir eserin edebiyat tarihinin mevzuu olabilmesi için bu vasıflara noksansız malik olması icap ettiği iddia edilemez. Eğer böyle olsaydı edebiyat tarihçisinin, tesirleri ve mükemmeliyetleri bakımından eserleri tasnif demek olan tenkitçiliğine lüzum kalmazdı; ve edebiyat tarihi kitaplarının hacmi bir vafir küçülürdü. Edebiyat tarihi şüphesiz en mükemmel eserleri tetkik etmekle kalmaz; ferdî san'atın, bu estetik ölçüleri göz önünde bulundurarak, en mükemmel şekillere gitmek üzere tekâmül başlangıcına girdiği andan itibaren en yüksek mertebelere erişinceye kadar gösterdiği muhtelif sahaları da gözden geçirir; bu, kronolojik bir seyir içinde olduğu gibi, hemzamanî sosyal sınıfların karşılıklı vaziyetleri içinde de olur: Meselâ Ahmed Yesevî'den Şeyh Galib'e doğru dinî-tasavvufî edebiyatın tekâmülünün, veya Karacaoğlan ve Nef'î gibi muasır fakat ayrı ayrı sınıfların mümesili olan şairlerin münasebetlerinin tetkikinde olduğu gibi. Fakat şu muhakkak ki bir eserin edebiyat tarihinin çerçevesi için onda en az, ferdî san'at mes'uliyetinin bulunması şarttır. Bu şartın tahakkukundan hemen evvelki söz mahsullerini folklorik edebiyat veya halk edebiyatı mahsulü addederek folklorun ve onunla alâkadar bilgi şubelerinin tetkik kadrolarına ithal ediyoruz.

Filhakika, halk edebiyatı mahsullerile az çok meşgul olanlara malûmdur ki yukarıda san'at eseri için saydığımız vasıfları bunlarda bulmak, ve bu türlü eserlerin kıymetlerini bu mikyaslarla ölçmek imkânsızdır. Şu halde muhteva ve mevzularındaki iştirake mukabil - bu da bir dereceye kadardır; halk edebiyatı mahsullerinde yüksek tefekkür sistemlerinin ifadesini aramak manasız olur - san'at eserini diğer fikrî mahsullerden temyiz eden unsurlarda, yani ifade ve beyanda halk edebiyatı mahsulleri edebiyata nazaran geri bir merhalede kalmış bulunmaktadır. Bunun içindir ki kültür hâdiselerinin tetkik sahalarını ayırırken halk edebiyatı mahsullerini edebiyat tarihi kadrosuna değil kültür tarihi veya sosyal tarih kadrosuna sokmak mecburiyetindeyiz. Halk edebiyatı edebiyat tarihi bahislerine karışsa karışsa, ancak makalemizin mevzuunu teşkil eden halk edebiyatı-edebiyat münasebeti meselesinin tetkikinde olduğu gibi, herhangi bir kültür hâdisesi sıfatı ve edebî hâdisi ile münasebetinin izahı için icap ettiği yerlerde karışır.



# **İstanbulda Karagöz ve Karagözde İstanbul**

**Sabri Esat SİYAVÜŞGİL**

On sekizinci asrın ilk rub'unda Üçüncü Ahmedin yedi yaşındaki kızının evlenmesi münasebetile yazılan Surnamede, dört yerde perde kurulup hayal oynatıldığı yazılıdır. Keza aynı kayda, bu hâdiseden on bir sene sonra bir sultanın doğumu münasebetile yapılan şenlikleri tasvir eden eserde de rastgelinir. Üçüncü Selim devrinde Kasımpaşalı Hafız Beyin kazandığı şöhrete dair olan birkaç fıkrayı Ali Rıza Beyin ismi geçen makalelerinde görüyoruz. Gene aynı makaleden, İkinci Mahmud devrinin en benam hayalisinin Said Bey namında bir zat olduğunu öğreniyoruz. Bay Selim Nüzhet, 1856 tarihinde Abdülhamid ve Abdülâzizin Kâğıthanede yapılan sünnet düğünlerinden bâhis bir Surnameden şu mısraları alıyor:

**Etti Karagözle Hacı Ehvadi tasvir ile  
Sünnet olan güdegânü nazıranı pür sefa.**

Abdülâziz ile Abdülhamid devrinde Karagöz, gerek sarayda, gerek halk arasında hayli rağbettedir. Abdülhamid devrinde Yıldız sarayında Karagöz oynatıldığından bahseden merhum Ahmed Rasim Bey, Mehmed Efendi adındaki bir Karagözcünün şöyle bir hatırasını «Muharrir bu ya!» sına almıştır. Mehmed Efendi anlatıyor: «Bir gece hayal oynatılması hakkında irade geldi. Perdeyi kurdum. Sıra gelmişti, şarkısına başladık:

**Aya bak, yıldıza bak,  
Şu karşıki kıza bak!**

diye okuyacaktık. Tam «aya bak!» dediğim esnada bir de perdenin sağ tarafına bakayım ki Sultan Hamid bizi gözetlemiyor mu? Bir anda hatırıma yıldız kelimesinin böyle bir yerde ağza alınmasından dolayı bilâhare giriftar olacağım âkıbet geldi ve:



**Aya bak, havaya bak,  
Karşiki tavaya bak!**

dedim ve işin içinden sıyrıldım.»

Abdülhamid devrinde halk arasında büyük şöhret kazanmış Karagözcüler meyanında Şeyh Fehmi Efendi ile Kâtip Salihî sayabiliriz. Hasseten Kâtip Salih, Karagöze pek meraklı olan Ahmed Mithat Efendinin teşvikile oyunun gerek tekniğinde, gerek mevzularında bir hayli yenilikler yapmıştır. Evvelâ, perde yerine buzlu cam kullanmak düşünülmüş, fakat bunun tasvirleri çabucak harap ettiği görülmekle gene perdeye avdet edilmiştir. Ancak, perdeye ıstorla hareket eden bir tiyatro perdesi ilâve etmek, oyunlarda dekorlu perdeler kullanmak gibi tekniğe müteallik yenilikleri, Kâtip Salih vücuda getirmiştir. Keza o zamanlar pek rağbette olan tulûat sahnesini kısmen olsun Karagöze sokan gene Kâtip Salih'tir. Bu suretle tulûat sahnesinin ezeli ve nükteperdaz uşağı İbiş'in rolü Karagöze oynatılmıştır.

Gene tulûat sahnesinin kantoları da Karagöze girmiş, klâsik çengi yerine alafrangamsı kantolar ve düetolar oyantılmağa başlanmıştır. Bu meyanda tulumla havagazi veya aden lâmbası denilen bir nevi lâmbaların eski şem'a veya meş'ale yerine kaim olduğunu da görmekteyiz. Üstad Selim Nüzhet, çok değerli eserinde son asrın meşhur hayalcilerini kaydettiği gibi Karagözcülerin loncasından da bahsediyor. Bu loncanın, meşrutiyetin bidayetinde infisah ettiğini gene bu eserden öğreniyoruz. Meşrutiyetten Balkan harbine kadar gene asırlardanberi kazandığı rağbeti muhafaza eden Karagöz, bir taraftan mütemadî harplerin, diğer cihetten tiyatro, sinema rekabetinin tesiriyle bugün artık tamamen tarihe karışmış bir vaziyettedir. Geçen ramazanda Şehzadebaşında hiçbir Karagöz ilânının görülmediğine bakılırsa, İstanbulda şekil alıp ta bütün Türk tesir ve kültürünün uzandığı sahalara kadar yayılan ve işin garibi, hâlâ o ülkelerde yaşıyan bu san'atın artık tamamen öldüğüne hükmetmek lâzım gelecek.



Evvelâ gerek Selçuk devrinde, gerek Osmanlı İmparatorluğunun teşekkülü anlarında oynatılan hayalin mevzu itibarile tamamen tasavvufî olduğunu kabul etmek mümkündür. Bu asırların mistik fizyonomisi hatırdan canlandırılacak olursa, hayalin bu tesir altında muhtasavvıfane bir mahiyet arzemesi akla pek yakın gelir. Gene bu devirde hayal, halk tabakasının rağbetine mazhar olması lâzımgelen bu oyun, her halde sonraki satirik hüviyetini henüz iktisap etmemiş olsa gerektir. Zira, bilhassa Osmanlı İmparatorluğunun kuruluş devrin-



de, halk satirini tenbih edecek, onu görünüşte gayet masumane, fakat haddi zatında gayet acı tenkitlere götürecek saiklere rastgelmiyoruz. Henüz halkın akli selimi, mütevazı ve ciddî hayatı ve kendisine has zevkleri karşısında bir zümrenin bambaşka mantığı, emeksiz ve deb-debeli yaşayışı, kapma zevkleri şekil almamış bulunuyor ve cemiyetin bünyesinde ikilik görülmüyordu. Bir Yunan membaı, bu devrin hayal oyunlarının mevzuunu şu şekilde tarif eder: Mürşit rolünü oynayan Hacivadın, günahkâr Karagözü tariki hakka davet etmesi. Hayalin, bu devrede, sadece mutasavvıfane bir üslûpta yapılan muhaverelerden ibaret olması akla pek mülâyim geliyor. Bilâhare Karagöz oyunlarına giren muhtelif teknik tiplerin cemiyet dahilinde henüz bulunmayışı da biraz evvel söylediğim şartlara katılacak olursa, hayalin bu devredeki fiziynomisine dair mülâhazamız, biraz daha kuvvet kazanır.

Halbuki İstanbulun fethi, daha Yıldırım devrinde gelişmeğe yüz tutan içtimaî şartların büsbütün yeni bir nizam dahilinde teessüs etmesini tamamlamıştır. Halk kütlesi ile saray ve medrese zümresi birbirinden ayrı iki âlem gibidir. Bu iki âlemin hayat prensipleri, mantıkları ve zevkleri arasında başkalık, hattâ tezat vardır. İlk çağın Yunan komedilerinde görülen saray ve kulübe kontrastı, halk kütlesinin hiç olmazsa tahteşşuurunda yaşamağa başlamıştır. Aynı zamanda Türk halk kütlesi, dini, dünya görüşü, dili ve karakteri bambaşka olan muhtelif etnik zümrelerle yanyana yaşamaktadır. İşte bütün bu yeni ahval ve şerait, daima halk kütlesinin tahteşşuurî aspiration'larına mâkes olan hayal oyununa büsbütün başka bir istikamet verecektir. Bu istikamet te muhtelif tazyikler altında bunalan, bazan düşman, fakat ekseriya acayip unsurlarla karşılaşan halk kütlesinin en şaşmaz reaksiyonu, yani satir olacaktır.

Şüphesiz, eski hayalin tasavvufî karakteri, büsbütün silinecek değildir. Hayır, yalnız tasavvuf ikinci plâna geçecektir. Bugün bile, an'aneye sadık kalan Karagözcülerin muhavereye girmeden evvel Hacivada söyledikleri gazel ve tekerleme, eski tasavvufî hayalin bir izidir. Hattâ Hacivad, perde gazellerinin tasavvufî mahiyetini, tekerlemesine sıkıştırdığı ve aşikâr bir surette, medreseye bir kompliman mahiyetinde bulunan şu sözlerle takviye eder:

**Huzuru hazıran, cemiyeti irfan, vakti safayı yâran, dedikten sonra lâindir, münafıktır, biedeptir şeytan, şeytanın dinsizliğine, rahmanın birliğine...**

İşte vaktile hayalin bütün mevzuunu mantıkan doldurması icap eden tasavvufun, yerini satire bırakması hâdisesi, ancak İstanbulda vukua gelebilirdi. Zaten bütün vesikalar ve bütün mantıkî deliller bu neticeyi haklı gösteriyor.



Demek hayalin Karagöze inkılâbı, İstanbulun fethile başlar. Fakat bunu söylemekle Karagözü İstanbul surları içine hapsetmek istemiyoruz. Nasıl böyle bir iddiada bulunabiliriz ki, daha on yedinci asırda Evliya Çelebi, Erzurumu anlatırken şehrin meşhur hayalbaz ve şebbazı Kandillioğlundan bahseder. Keza bütün müsteşrikler, Suriyede, Irakta, Mısırdaki, bütün Şimalî Afrikada, beri taraftan Romanyada, Yunanistanda, ta Saraybosnaya kadar eski Osmanlı İmparatorluğunun bu sabık eyaletlerinde aynı menşeden geldiğine şüphe edilmeyen Karagöz, Karaguz, Karakus ve Karagiszi oyunlarına dair tafsilât vermektedirler. Bizim iddiamız, Karagözün satir halinde olarak evvelâ İstanbulda teşekkül etmiş olmasıdır. Ancak İstanbullu Türkün espri potasında tam şeklini aldıktan sonradır ki Karagöz, bu muhtelif diyarlarda, muhtelif maceralar geçirmeğe gitmiştir. Mısırdaki İbni Danyal'in Tayfülhayalile halen oynatılmakta bulunan Karaguz arasındaki fark, iddiamızı teyid eden noktalardan biridir. Tabiatile İstanbul Karagözünü benimsiyen bu muhtelif milletler, onu kendi karakterlerine göre hayli değiştirmişlerdir. Fakat, bu temsilden mütevellit arızalar hesaba katılırsa, esasın İstanbul esprisi olduğu görülür. Zaten İstanbul Karagözünü başka memleketlerde, olduğu gibi oynatmanın da pek imkânı yoktu. Mevzulara ve nüktelere sinen İstanbulluluk, aynı atmosferde yaşamayanlara hiçbir tesir yapamazdı. Nitekim Anadolu'da bile Karagözün satirik olmaktan ziyade epik bir mahiyet arzettiğini görüyoruz. Hakikaten taşrada bir **Tahir ve Zühre**den, bir **Ferhad ve Şirin**'den zevk alınır.

Demek Meydanı Küşteriyi Bursada aramağa mahal yok. Mustatil bir beyaz bezden ibaret olan bu meydan, İstanbulun tâ kendisidir.

Karagöz, Türk İstanbulun halk kütlesinde böylece şeklini aldıktan sonra, gayet tabii olarak, kendine sarayın kapılarını da açtırıyor. Fakat Enderun yetiştirmeleri, halkın böylece saraya girmesinden muğber olmuş olacaklar ki, sultanların düğünü, şehzadelerin sünneti, zafer şenlikleri gibi fevkalâde hâdiselerden bahsettikleri Surname'lerde halkın bu ibdâna ancak bir kaç kelime tahsis ederler. Bu, belki de malûmu ilâm etmemek endişesiyle böyle olmuştur.

Fakat ne olursa olsun Karagöz, beş asra yakın bir zamandanberi İstanbulla kurduğu perdede küçükleri eğlendirerek, büyükleri düşündürerek, halkın her devirdeki endişelerine, tenkitlerine, sevgi ve nefretlerine en samimî bir tercüman olmuştur.

Şimdi artık mevzuumuzun ikinci kısmına girebiliriz: Karagözde İstanbul...

Biraz evvel Küşteri meydanının İstanbul olduğunu söylemiştik. Hakikaten Karagöz perdesi, İstanbulu, bütün tiplerile, bütün örf ve



âdetleriyle aksettiren bir aynadır ve bu aynanın gözünden ne çarpık bir karakter, ne de yanpiri bir hâdise kurtulur.

Karagözün dilinde kemik yoktur ve o aynı zamanda melhuz belâlardan zararsız kurtulmanın da çaresini bulmuştur. Tasavvuf kalkanını, İbnüssuuda müsait fetvalar verdirecek ve bu suretle sarayın ağzını kapıyacak kadar mahirane kullanır.

Bu perdede siyaset te tenkid edilir. Hatta yeniçeri zorbalığına bile dil uzatılır. Halk dediğimiz harikulâde psikolog, gene bu perdede en harikulâde tip ve karakter tasnifini yapar ve **psychologie éthnique** adını verdiğimiz ilmi gene harikulâde bir hadsle işler. Gene bu perdede, halk dediğimiz harikulâde sosyolog, bütün an'aneleri, hurafeleri, âdetleri ve hâdiseleri kendi akli seliminin mihengine vurur. Velhasıl Küşteri meydanında bütün İstanbul imtihan verir ve İstanbul Türkü, insanlara ve hâdiselere verdiği numarayı derhal ilândan çekinmez.

Perde, İstanbulun aktüalitesini de takip eder. Evliya Çelebide okuyoruz: On yedinci asrın meşhur Kirli Nigârı ile Bekri Mustafası, deve derisinden birer şekle bürünüp Mehmed Çelebinin perdesinde arzı endam ediyorlar. Surnamelerde garip hallerinden ve gülünç korkularından uzun uzun bahsedilen afyon tiryakileri de perdededir. On yedinci asırda zorbalar bir akşam kadın hamamını basarlar; ertesi akşam Karagöz, Gazi Boşnakla veya Tuzlu Deli Bekirle perdede alay eder. Sarayın cüceleri bile - ki cücelikleri nisbetinde azametli ve tehlikeli idiler - Şeyh Küşteri meydanına gelince, Karagözün şamar oğlanı birer Beberuhi kesilirler. On dokuzuncu asrın ortalarında İstanbulu ziyaret eden meşhur Fransız edibi G. de Nerval anlatıyor: Hükûmet geceleyin sokaklarda fenerle dolaşılmasını emreder. Halk karakolhanede sopa yememek, külhan temizlemeğe mecbur edilmemek gibi gayet meşru bir endişe ile fenersiz sokağa çıkmaz olur. Fakat Karagöz Küşteri meydanına içinde mumu olmıyan bir fenerle gelir. Tabii yakalarlar. Fakat Karagöz yakayı kurtarır. Fener taşımak emredilmiş amma fenerde mum olması emirde mukayyet değil. Kendisine mum da takması tenbih edilir. Karagöz gene sokakta elinde fener, fenerin içinde de mum. Fakat bu sefer mum yakılmamıştır. Zira emirde sokakta fener taşımak mecburiyeti varsa da mumu yakmak tasrih edilmemiştir.

Şu birkaç misal, Karagöz muhavere ve oyunlarındaki **satir** kudretini gösterdiği gibi derhal aktüaliteye uymak seyyaliyetini de belirtir.

Perdede, bugün elimizde nasılsa kalan tasvirler sayesinde on sekizinci, on dokuzuncu asırlarda kadın ve erkek giyim, kuşamının ge-



çirdiği istihaleleri de takip etmek mümkündür. Karagözün aktüali-  
teye meftuniyeti, her devrin zihniyeti ile birlikte kıyafetlerini de tes-  
bit etmiştir. Bu itibarla hâlâ İstanbulda, köşede bucakta bulunan tas-  
virleri bir araya toplıyabilseydik, hiç olmazsa evvelki asrın türlü tür-  
lü kıyafetlerini hakikî bir realizmle yaşatan çok orijinal bir etnoğ-  
rafya müzemiz olurdu.

İstanbulda bütün içtimaî hâdiseleri âdeta günü gününe tesbit  
eden perdede, bugün bile, artık tarihe karışmış olan tabloları bütün  
canlılıkları ile temaşa etmek mümkündür. İstanbulun hiçbir hali yok-  
tur ki - bütün gizli tutulmak endişelerine rağmen - ya bir muhave-  
renin, yahut bir faslın mevzuunu teşkil etmesin. Esir pazarlarında  
köle ve cariyeye alım satımını **Ağalık**'ta görüyoruz. **Büyük evlenme**'de  
İstanbulun muhteşem düğünleri gözümüzde canlanıyor. **Cazûlar**, bize  
büyüye olan halk itikatlarını gösteriyor. **Hamam**, muayyen bir devrin  
karışık ahlâkı hakkında bizi tenvir ediyor. **Orman**, suru aşınca bizi  
bekliyen tehlikeleri anlatır. **Şairler**, son zamanlara kadar Tavukpaza-  
rındaki kahvelerde sürüp giden halk şairlerini ve bunların karşılıklı  
söyleşmelerini canlandırır. **Kayık**, Haliçle Boğaziçinin günlük mace-  
rasıdır. **Bahçe** ile İstanbulun bin bir safaya melce olan mesirelerine  
ayak basarız. **Baskın**, merhum Ahmed Rasim'in uzun uzun anlattığı  
garip bir âdetin hicvidir. **Canbazlar**, bize bir Loncanın çok pitoresk  
merasimlerini gösterir. **Kanlı Kavak**'ta cin - peri hurafelerine Kara-  
gözün nasıl balta savurduğuna şahit oluruz. **Kanlı Nigâr**'da ise eski  
batakhaneleri seyrederek. **Mal çıkarma** oyununda define arayıcılığın-  
dan sıdkımız sıyrılır. **Salıncak**, bayram yeri olan her arsanın olağan  
sergüzeştir. **Ödüllü**'de ve **sünnet**'te pehlivanlığın bütün an'aneleri-  
le tanışır ve sünnet düğünlerini bir daha yaşarız. **Tahmis**, Tahtaka-  
ledeki kahve dövücülerinin halidir.

**Leylâ ile Mecnun**, **Ferhad ile Şirin**, **Tahirle Zühre**, **Arzu ile Kan-  
ber** bize edebiyatın halk satirinden geçmiş bir bilânçosudur.

Nihayet, perdede, İstanbul sokaklarında dolaşan tipler, kendi  
zihniyetleri, kendi şiveleri ve kendi kıyafetleriyle arzı endam ederler.  
Karagözü yaratan halk esprisi, kendi içinden olsun, yabancı olsun  
çeşit çeşit insanların değişik karakterlerini, hâdiselerin mihengine sür-  
te sürte tesbit etmesini bilmiştir. Bu bakımdan perdenin meçhul san-  
ankârını, memleketimizin ilk karakter psikoloğu olarak selâmlıya-  
biliriz. Nasıl bizzat Karagözle Hacivad insanlığın iki ölmez tipi ise, di-  
ğerleri de halkın o harikulâde müşahede kudretinin gene ebedî birer  
delilidir.



# Makina medeniyetinden beklediğimiz ev

- Le Corbusier -

Birlik! Barbarlık, kaos, çarpışmalar birliğin dışında kalır. Birliğin çiçeklenip her şeye yayıldığı gün, dünya ahenk, sevinç ve sükûn dolacak.

Yapı Federasyonunun Pleyel salonunda seyrettirdiği Epstein'in filminde, Chartres katedralinin ilâhilerle yıkanan iç ve dış manzaraları insanı ta içinden titreten bir ihtişamla görünüyordu. Bu, orta çağın en koyu devrinde elele veren dost kuvvetlerin med ve cezriydi. Bundan sonra devirler ümitsizlik veren bir sukutla birbirini kovaladı. Tâ şu yuvarlandığımız şuursuzluk ve hoyratlık çukuruna kadar: XIX uncu ve XX inci asırlar. Bütün bir altı yüz yıl boyunca sebeple netice gittikçe artan bir hızla birbirinden kopup ayrıldı. Birlik ilk sebeplerini kaybetti, hengâmenin sonunda da darmadağın oldu... Bununla beraber yüz yıldır büyük keşifler devresi açılmış bulunuyor. Ağır ilerliyen, derin, yenilmez sebepler ve neticeleri. Uzun bir bekleyiş şeklinde de olsa fırtınaların uğultularında gizli duran şu hakikat doğuyor: Yeni bir birliğe doğru hep birden yürüyüş. Birlik içindeki yeni bir medeniyetin her an biraz daha yaklaşması. Artık biricik isteğimiz sonsuz keşmekeş içinde dört elle sarılmağa çalıştığımız, birliktir. Onu aydına çıkarmak, hayatımızın özü yapmak bu isteğin içindedir.

Sebep: Teknik ve makina; netice: San'at. San'at ve teknik değil, **teknik ve san'at**. Zira **san'at ve teknik** zayıf bir maksattan başka bir şeye delâlet etmiyor: Modern san'ata teknikleri sokmak. Bunu 37 sergisinde gördük. Bu bir çocuk oyunundan başka bir şey değildi: Bizi hayatın güzel olduğuna inandırmak için teknik maddelerini yahut teknik taslaklarını yaldızlayıp ortaya atmak uğrunda kafa patlatmışlar. Bütün bu gözboyacılığın gösterişçi ve dolu keselerin ağzını açmaktan başka bir işe yaradığını görmedik. Bize güzel göstermeğe yeltendikleri hayat, aslında boş bir hayat, iğreti bir hayat, şe'niyete zalimcesine eklenen bir hayattır. Dışın içe doğru akmak isteyişi, için dışa doğru değil. Aldatıcı istek, zira hayatın içi dolu ve katıdır; bu hayatın ta kendisidir; bize gösterilmek istenen yaldızdır. Gene bir dekor maskaralığı. Artık geçmişe karıştı sanılan «1925 dekoratif san'atlar sergi-



si» nin soluk bir gölgesi. San'at ve teknik, dekoratör eğlencesi. Hayatı süslemek! Ne budalalık! Hayatı yapmak, evet! Hayatı güzel yapmak, evet!

Çok sağlam ve tabii bir hakikati tanımak gerektir: **Tekniklerin çiçeklenmesi san'attır.** San'at: «Bilgilerin bir anlayışın gerçekleşmesine tatbiki» (lûgatten). San'at bir lonca ihtisası değildir. San'at her işi en iyi yapma tarzıdır ve bir cemiyetin mahsulüdür. Bu hüküm, şimdiki (makinacı) cemiyetin yepyeni bir medeniyeti yoğurmakta olduğu kabul edilecek olursa ne kadar heyecan vericidir. O halde, her şey aydınlanmıştır. Anlaşıp anlatılabilir. Bizi ileri doğru iten kuvvet makina medeniyeti ise, yürüyüşün istikametini veren bir inanç, bir ümittir. Artık şuur işe karışmıştır. Hâdiseleri eliyerek ayıran, seçen, faydalıyı bulup çıkaran, odur. Asıl fayda emeğin mükâfatı olarak, sadeti getirmektir. Saadet her birimizin emeğinin, hepimizin emeğine katıldığına (kaynaşma) emin olmaktan duyulan histir. O kendisini, muvazeneyi kurarak, ümit kıran sefaletleri yok ederek, herkesin yıldızını parlatarak, her şeyin beraberliğini yapıp, girişilen işleri herkesin inandığı bir ahlâk içinde birbirine bağliyerek, ışıklı bir birlik estetiği halinde gösterir. Bu bir temayüldür. Artık makinacı cemiyetin şuurı uyandı: Beraberliği tanıyor.

Ürbanizm (şehircilik). Bu kelime delâlet ettiği şey gibi - ki ikisi de beraberliğin görünüşüdür - dünyanın her tarafında, bütün tahlillerin kavşağında, bütün programların çatışma noktalarında, ve bütün tekniklerin yolu üstünden fışkırdı. Ürbanisation (şehircilik), bir cemiyetin hemen en mukaddes vazifesidir. Hiçbir ürbanizmin dünyaya düzen vermeğe çalışmadığı şu anda bile, ürbanizm gene her yerde ayak üstünde duruyor. Onu bilmek, tanımak, yükselişine yol açmak: Artık bunun zamanı gelip çatmıştır.

Şu içinde yaşadığımız acı günlerdeki bunca lüzumsuz hareketlerimiz, bunca ters gidişlerimiz, kinlerimiz ve kendimizi de yok edercesine birbirimize çelme takmağa uğraşmalarımız niye yarıyor? Bir alay namuslu adamı ümitsizliğe düşürmekten başka! Bütün bunların içyüzüne bakarsanız politika sıtır, politikanın kısırlığı.. Politika, plânın tatbiki demektir. Plân nerede? Gerçek ve insanî olan, gönüllerimizin ferahını arıyan, içi neş'e vasıtalarile dolu temiz bir hayatın plânı nerede?

Eğer halk yığınlarının hem ruh ve hem de bedenlerle nasıl yaşadıklarını anlamak istiyorsanız, nasıl ve nerede barındıklarını görmek için evlerine girmemiz lâzım. Nerede ve nasıl yiyor, nasıl aile kurmuş, nasıl çocuk yetiştiriyor, nerede, nasıl ve neyi konuşuyorlar; işleri güçleri nedir. Ölgün ve yorgun ruhlarına yeni bir ümit kapısı açan şu mavi gök parçası nasıl şeydir?



Evlerine giriniz. Sokak sokak, mahalle mahalle dolaşınız. İçinize dolan, bu kadar kötü yürütülen işlerin sonsuz kederidir. Şaşıp kalacak, dertlenecek, isyan edeceksiniz. «Ne?» diye soracaksınız: «Doğrulukla, incelik ve muvazeneyle, mekanik ve riyaziye kuvvetile yükselen şu yeni medeniyet burada, bu bataklıkta mı çürüyor?» Ormandaki tilkiyi, ağaçtaki kuşu, sudaki balığı bir düşünün. Her dakika yaşamak, beslenmek, kendilerini korumak için cenkleşiyorlar. Bu böyle ama hiç olmazsa tilkinin ormanı, kuşun sığındığı yaprakları, balığın deresi, nehri yahut okyanosu var. İnsana gelince o biyolojisinin temeli olan güneşi, göğü ve ağaçları kaybetti. Şimdi o, çürütücü şartlar içinde ot gibi yaşamaktadır.

Ürbanizm, yani yuva meselesini ortaya atmak için verdiğim mahkûmiyet hükmü kâfidir. Yuva dedik. Bu her insanın başını sokacağı, bütün, tam, ihtiyaçlara yeten sağlığa uygun uzvî insanın yuvasıdır. Böyle yuvaların yığını demek olan şehir, karınca - insanın yahut arı - insanın günlük ve düzenli işlerinin yeri olmalıdır. Karıncanın da, arının da günlük işlerine uygun yuvaları var. Bizim ise?

«Çıkmaz sokak», «Adsız sokak», «Sevinçsiz sokak» sinema zamanımızın büyük felâketinin üstüne şöyle bir göz atmağa güç cesaret ediyor. Halbuki, insanlığa sığamıyan şehirlerle dolu memleketlerde, meselâ Amerikada da bütün teferruatı, kadın ve erkek Allahlarla bir Hollywood kurdu ve bunu ölgün ruhları sun'î güneşe kavuşturmak için yaptı. Öyle ya kimsenin insan sefaletlerinin derinliğine dolmak için metelik verecek hali yok. Kaliforniya yahut Côtes d'Azur donmuş yüreklere sunulan baharlı sıcak bir şaraptır.

### **Güneş, genişlik, ağaçlar: Ürbanizmin kanunu.**

Harptenberi, ı ışık, genişlik, yeşillikten ibaret olarak anlaşılan yana, dünyanın her tarafına yayıldı, fakat bu yayılma ürbanizme uygun olmadığı için, şurada burada mantar bitmesi gibi kaldı, daha ileri gitmedi. Zira ürbanizm bir gaye için kurulmuştur. Fakat bu gaye bir yanı hiç güneş görmiyen, içine dolan binlerce insanın, kötü biyolojik şartlarla veremden ağır ağır sönüp gittikleri gelişigüzel bir sokak açmak kabîlinden bir şey değildir. Bir sokak ki orada evler yüz yüze ve birbirinden nihayet 9, 11, 15 yahut 25 metre uzaklıkta yapılmıştır: Sağa bak duvar, sola bak duvar, karşıya bak duvar, ne iç sıkıntısı. İçinde zamanımızın bütün nakil vasıtalarının yuvarlandığı gelişigüzel bir sokak. Günün sessizliğinin altüst oluşu, pencerelerin altındaki cehennemî gürültü, otomobil selleri ve onların bütün bu cümbüş içindeki tehlikesi, eski veya yeni daima: sevinçsiz sokak, çıkmaz sokak, adsız sokak...

İnsanın şimdiye kadarki, işile, makinanın işi bir değildir. Eski iş



uyanık bir zihnin emri ve kontrolü altında ellerin bir maddeyi yoğurması idi. Halbuki modern iş makinesinin önünde, yanında yapılan bir ayak hizmeti haline gelmiştir. Ellerle kafa arasındaki bağ koptu. Yaratma birkaç kişiye münhasır kaldı. Hayat insanı bezdiren şu iki hareketin arasında tatsız tuzsuz bir şey oldu: İşe gidiş, işten dönüş. Peki ya sonra? Sonra mı? Sonra... sokak? Sokak bazı mutena yerlerde eğlencelidir. Modern icatların en lüks ve ustaca yapılmış eserleri buralara serpilmiştir. Başka her yerde sokak ölüdür. Sokağın nihayetinde, avlu, merdiven, evin kapısı ve oda. İçinde tek bir kişinin yaşadığı yahut bir sürü adamın balık istifi oldukları oda. Akşam bu odalarda çabuk olur. Sofraya konan şeylerin bol mu, kıt mı geldiğini söylemeğe hacet yok. Size anlatmak, tanıtmak istediğim, odasında yahut ailesinin arasında ve evin manevî cüzzamlığı içinde; loş köşelerde yaşayan erkek yahut kadındır. Pencerenin altında sokak. Ne sıkıcı şey yarabbi! Ve bu daima böyle. Evet, bütün didinmelerimizin semeresi bundan ibarettir: Evimiz, sokağımız, şehrimiz. Kafeslere kapatılmış koyunlar gibi yaşamak. Makina Allahları tahtlarından indirmeğe değer mi? Sandalyene otur, konuş. Gazeteni oku. Radyonu aç. Akşam yemekten sonra sinema. Pazar gelince trene atlayıp kırlara.

Evimiz: Bütün ailenin içinde haşırneşir olduğu yer. Doğmak üzere olan çocuk, şu tabiatın (tabiat: güneş, genişlik, ağaçlar) en güzel yemişi, evin darlığını bir kat daha arttıran yeni bir mobilyadır. Elle tutulmıyan kuvvetlerin tehdit ettiği ince bir mobilya. Yavrucak! Onun arkasından, evin içinde iki, üç, altı çocuk daha peyda olacak.

İhtiyarlar bir köşeye büzülüp sıkışmışlardır. Ey hayatın tabii şartlar içinde geçtiği eski vahşet devirleri neredesiniz?

Bugün, bolluk devrinde, insanlar, makinesinin efendileri bakın nasıl yaşıyorlar: Gece, sabah, öğle, akşam, bütün gün, bütün yıl, bütün hayat!

Tayyare fotoğrafçılığı ne hale düştüğümüzü bize acı acı göstermiştir. Şimdi her şeyin kuşbakışı çekilmiş resmi var. Bu, zekânın, yarılmıyan gözle yapılan toptan, berrak bir görüştür. Belediye meclisi âzaları bu fotoğrafları dosyalarında saklıyorlar. Halbuki bunları büyülterek,, çok büyülterek, birer halı gibi çalışma odalarının duvarlarına gerseler daha iyi olurdu. Bunların arasına da şu levhayı asmak gerekirdi: «Şu korkunç manzaranın tesirile harekete geçen belediyemiz, böyle şeylere artık göz yummamağa karar...»

Eğer böyle yapılırsa şehirlerin plân daireleri de canla başla çalışır.

Ben iki şeyi karşı karşıya koydum: Işıklar saçarak yükselen kudretli makina medeniyeti ve insanın yuvası. Mesele vazedilmiştir. Yapılacak iş şu: Modern medeniyete lâıyk olan evi yapmak.



San'at ve teknik: Hayır! Teknik ve san'at. Bütün teknikler hizmete hazır, bizi bekliyorlar.

Şehir, yeni şehir, her gün biraz daha eski şehrin üstünde yükselecek.

**Asrî teknikler sayesinde vücuda getirilen mimarî inkılâbı, bugünkü şehirlerin ürbânizasyonu işini halletmiştir.**

Asrî teknikler nasıldır? Yeni ve verimlidirler: Çelik, çimento, cam, bol hava, sessizliğin temini, müşterek ev işlerinin teşkilâtlandırılması, otomobil ile yayanın ayrılması.

Güneş, genişlik, ağaçlar. Güneş her evin içine cam duvarlardan süzülecek. Evin önünde geniş sahalar; gök. Evin yanında ağaçlar, çimenlikler, yollar, oyun yerleri. Bundan sonra da şehrin toprağı «yeşil bir şehrin» bütün toprağı yayaların olacak.

Yeşil şehirde çocuklar ve aileler. Yeşil şehirde yaşayan vücut: ciğer, adım, yeşil şehirde çarpan kalp: güneş, yeşillik, genişlik. Böyle olunca göreceksiniz herkes ne büyük bir şevkle kendine düşen iş payını fabrikasına, tezgâhına, bürosuna verecek. Yeşil şehre doğru «ışıklı şehir» deki yuvaya doğru yaya ilerliyen halkı bir gözünüzün önüne getirin.

Şehrin adı artık «ışıklı şehir» dir. Bütün teknikler hizmete hazır. İcat ediciler gerçek olan saadet için çalışırlar; o vakit cemiyet sebeple netice arasında, emeğile bunun mükâfatı arasında doğru bir münasebet hissedecektir: Işıklı yuva.

Halkı bir araya toplayın, yahut insanları teker teker çağırın, onlara insanın yaratıcı dehasile müthiş bir eşya ve meta yığını yapmak için makinaları icat ettiğini anlatın. Bu işin çoktan olup bittiğini de söyledikten sonra sorun: «Bugün - 1938 de - sizin payınıza düşen nedir?» «Hiç!» diye cevap verecekler. Siz ki düşünmek, münakaşa etmek, hayal kurmak ve neticeler çıkarmak vasıtalarına sahipsiniz, onlara şunu söyleyin: «Dostlar, dostlarım, makina cemiyeti size pek yakında ışıklı yuvalar verecek.»

Sarfedilen emekle, elde edilen verim arasında bir bağ kurmak için bir cemiyeti şu esaslı iyiliklerle cihazlandırmaktan başka âmil bulunamayacağını sanıyorum: Beslenmek, giyinmek, barınmak, dinlenmek.

Bu vazifeleri yerine getirdiği gün, makina medeniyeti, kuvvetli, sağlam ve bütün birliğini kazanmış olacaktır. Barbarlık, keşmekeş, çarpışmalar kalmıyacak ve bunlar yeni cemiyetin gerisinde, bugünden ölmeğe başlayan eski cemiyetin harabeleri arasına gömülüp kalacaklardır.

Türkçeye çeviren: Adnan CEMGİL



# Şeyh Bedrettin'in varidatı

M. Şerefeddin YALTKAYA

Sufiler; sülûk dedikleri bir takım ruhî safhalardan geçerler; bu safhalarda gördükleri rüyalara ve murakabe halinde kendilerine vürut eden manalara büyük ehemmiyet verirler. Bunların hepsini kendilerine semavî bir işaret, gaybî ve manevî bir ilham addederler.

Siyasî adamlar hatırat yazdıkları gibi bunlar da bu ilhamları varidat ve vakıat namile toplamışlardır. Muhiddin bin Arabî fütuhatında birçok varidatını kayd ve zaptetmiştir. (Fusus) u da kendisine rüyada verilmiştir.

Bedrettin de efkâr ve varidatını ufak bir risalede toplamıştır. Ben; on üç yıl önce buna dair neşretmiş olduğum bir monografide bunun varidatının mühim yerlerini tahlil etmiş idim.

Bu kitabı şerhedenlerden başlıyan muhalefet ve muvafakat din noktasından takip edilmiş; şimdiye kadar kimse bunu ilmen tahlil etmemiş ve bu kitabın maddelerinin nereden alındığı araştırılmamıştır.

Bu kadar gürültüye bâis olmuş olan bu kitapta hiçbir orijinalite yoktur. Bedrettin bu kitabında yeni bir fikir söylememiştir. Bu sözü mü ispat için Bedrettin'den evvelki müelliflere ve onun zamanından evvelki zamanlara bir göz atmak, lüzumu vardır. Bilirsiniz ki bizde felsefe demek yalnız Aristo felsefesi olan Péripatétism - Meşşaiyye demek olduğu gibi filozof diye de bildiğimiz yalnız bu felsefeyi takip edenlerdir.

Bu felsefeyi müslimler arasında şarkta İbni Sina ve garpta İbni Rüşd takip ve tehzip etmiş ve bunu islâm dininin itikadiyatı ile tevfik etmeğe uğraşmış idiler.

İslâmda zaman itibarile bu filozoflara takaddüm eden ve bunlara yol açan kelâmcıların da takip eyledikleri ve bildikleri felsefe bu felsefe idi. Bunların da İran ve Hind felsefesinden bildikleri birkaç şeyden ibaret idi. Bu kelâmcılardan ve bu filozoflardan sonra yetişen İbni Arabî ve İbni Seb'in gibi mutasavvıfların ve batınîlerin bildikleri felsefe de Yunanın bu meşşaiyye felsefesi idi.



Aristo'nun hocası olan Eflâtun ve Eflâtun'dan evvelki filozoflar metafizik - ilâhiyata dair söz söylemekten çekiniyorlar ve bunu şeriatlara bırakıyorlardı.

Çünkü; bunlarca şeriatların esası olan vahiy, aklın üstünde idi. Bunlar; tabiiyat ve riyaziyattan dışarıya çıkmıyorlardı. Aynı zamanda âlemin hâdis olduğunu kabul ediyorlar ve Allaha kâinattan hariç bir halik ve sâni nazarile bakıyorlardı.

Yani bunlar Panthéiste değil Théiste idiler.

Aristo eslâfına muhalefetle ilâhiyata dair söz söylemiş ve âlemin ezelî olduğunu ve binaenaleyh onun hudusünü ispat ile değil; evsafını ve bünyesini izah ile meşgul olmak lâzım geldiğini ileri sürmüştü.

İslâm'da ilk defa Yunan felsefesile; daha doğrusu Aristo felsefesile temasa gelmiş olan ve islâm filozoflarına yol açmış olan kelâmcılar dinini bu felsefenin mahreki üzerinde yürütmüş ve dine bu felsefenin gözlüğüle bakmış olmalarile beraber bir yandan bunu tenkit etmekten de geri durmamışlardır.

Aristo'nun ilâhiyatını Kitabülmuteber sahibi Ebûlberekât dahi her noktadan tenkit etmiş ve bu hususta kelâmcılardan daha ileri gitmiş ve bu tenkitlerini tam bir âlim ve filozofa yakışacak gibi ilmî bir surette icra eylemişti [1].

Malûmdur ki muallimi evvel denilen Aristo'ya islâm'da Farabî halef olmuş ve kendisi Aristo mektebinde muallimi sani olmuştu. Aristo'nun mantığını tevsi ve tehzip eden Farabî'nin yerine bu mektebin ikinci bânisi olan İbni Sina geçti. İbni Sina Aristo'nun ilâhiyatından mülhem olarak Allahı onun gibi o da mahzı fikrî olmak üzere tasavvur etti. Ahlâkî ve amelî sahada mefkut olan bu Allahın sıfatları ve kendisine mahsus ihtiyarî fiilleri ve ilminin mevcutlara taallûku yoktu. Bu; renksiz, heyecansız bir vücut idi. Kendi tabirile: [Şartı itlak ile vücudu mutlak] idi. Maamafih İbni Sina islâm dinine tamamilen aykırı kalmamak için vücudu vacip ve mümkün kısımlarına ayırmış ve mümkünün vacipten «malûlün illetten suduru» suretile sudur ettiğini ve vacibin malûl olduğunu söylemiştir. Onun lisanında (vücudu mutlak) demek sıfatlardan mücerret bir vücut demektir.

Bilirsiniz ki: Aristo Allahı yalnız bir mebdei aklî olmak üzere kabul ediyor ve onu kâinattaki hareketin muharriki evveli ve illeti ulâsı olarak görüyor ve onda hiçbir irade ve arzu bulunmadığını söylüyordu. Çünkü; o; kendi kendisile tam ve kâmil idi. Onun bu kâinatı harekete getirmesi elimizin bir şeyi harekete getirmesi kabî-

[1] Benim 1932 de Ebûlberekât'ın bu kitabından tercüme etmiş olduğum İlâhiyat namındaki eserime müracaat edenler Ebûlberekât'ın Aristo'yu nasıl ve hangi noktalarda tenkit etmiş olduğunu görebilirler.



linden değildi. Güzelliğin ruhları kendisine cezbetmesi gibi o; kâinatı şevkî suretle harekete getirmişti. Güzelliğin kendisi hareket etmediği halde bizim ruhlarımızı harekete getirdiği gibi o da kendisi gayri müteharrik olduğu halde mukavemetsiz hüsnünün cazibesile âlemleri harekete getirmişti. Onun ilmi de yalnız zatına müteallik idi. Onun sa'dı ebedîsi ve ibtihacı ezelîsi kendi kendisile idi.

Aristo'nun ülûhiyet hakkındaki bu nazarı islâmda Allahın sıfatlarını nefyeden mutezileye yol açmış ve İbni Sina da bunlardan sonra bu yola sülûk ettiğinden Allahı: «Şartı itlak ile vücudu mutlak» ad-detmişti.

Sadedimize taallûku itibarile peygamberlik hakkında da din tarihinin ufak bir sayfasına göz atalım:

Beşeriyetin geçirmiş olduğu dinî safhalar arasında insanların bir kısmının gökteki yıldızlara taptıkları dahi görülür. Bu yıldızlara taparlardan bizim şarkta bildiğimiz ve şark kitaplarında okuduğumuz Sabiîn vardır ki İbrahim Peygamberin mensup olduğu zümrei beşeriyeyi teşkil ediyorlardı. Merkezleri Mezopotamyadaki (Harran) şehri olan bu Sabeine gökteki yedi yıldızın ve on iki burcun heykellerinde -mabetlerinde resimlerini yaparak bunları takdis ve tebcil ederler ve bunların herbiri için ayrı ayrı heykeller yaparlar ve bunların ruhanîyetlerini tenzil maksadile bunlara buhurlar yakarlar ve bunların önlerinde dualar ederler ve kurbanlar keserlerdi. Çünkü bu yıldızlar Allaha yakın olan ilâhî âlemler idiler. Onlar; bu ilâhî ve ruhanîler ile münasebete geldikleri takdirde Allaha yaklaşıacaklar ve ilâhîleşecek idiler. Bunlar; insanlardan bir kimsenin başka insanlara peygamber olmasını kabul etmezlerdi. Herkes ibadet ve dualar ile bunlara ve bunlar vasıtasile de Allaha takarrüp eyliyebilirdi.

İslâmda zuhur eden filozoflar Sabeine gibi tamamilen peygamberliği reddetmiyorlardı. İnsanlar içinde peygamber olabileceğini ve insanlardan peygamberler zuhur edeceğini kabul ediyorlardı. Fakat; şerayiin kabul ettiği gibi bu zatlardaki peygamberliğin semavî bir mevhîbe olduğunu kabul etmiyorlardı. Bunun kışbî olduğunu ve kendisinde peygamberlik şartları mevcut olan herkesin peygamber olabileceğini söylüyorlardı.

İbni Sina'nın «Necat» ının son taraflarında görüldüğü veçhile kendisinde:

1 — Kıyamın haddi evsatını sür'atle idrak edecek kuvvetli bir intuition hadsi;

2 — Kuvvetli bir tahayyül ve başkasını tahayyüle kudret;

3 — Muhit üzerinde tesir ve tasarruf kuvveti bulunan kimseler peygamber olabilirlerdi di bunlar Allahın kelâmını işitebildikleri gibi



melekleri dahi muhtelif şekil ve suretler ile görür ve gösterirler. İbni Sina bu haletleri kendi ruhiyatı ile izah etmektedir.

Şerayide melek denilen kuvvetler bu peygamberlerin tahayyül ve tasavvur ettikleri nuranî şekillerdir ki bunların haricî hakikatleri yoktur. Bunlarca peygamberlere gelen hitaplar ve kitaplar Allahın kelâmı olmayıp unsuriyat ile münasebette bulunan (aklı faal) in feyzinin nüfusu fazılaya feyezani eseridir. Bu feyezan onlara; kendilerine hitap eden bir ses halinde tecelli eder. Bazan da bu sesleri onlar; kendilerine hariçte hitap eden nuranî bir şekilde görürler ki bunların haricî ve afakî vücutları yoktur. Filozoflardan bazıları da meleklerin insandaki hayırlı ve faziletli kuvvetler ve şeytanların da şerir kuvvetler olduklarını söylerler. Şeriatın haber verdiği haşrin de sırf ruhanî olacağını ve bunun cismanî olmasının mümkün olmadığını söylemekte umumiyetle islâm filozofları müttehittirler.

Bunlarca filozofların dini felsefe idi. Din de avamın felsefesi idi. Felsefede havasa mahsus nübüvvet ve nübüvvette avama mahsus felsefe vardı. Onun için peygamberlerin sözleri altında herkesin anladığından başka mana vardı. Hattâ bunlarca peygamberler cümhurun menfaati namına yalan da söylerlerdi. Ve gene bunlarca kâmil filozof peygamberden efdal idi.

İlk defa sufîlerden Yunan felsefesini tasavvufa sokan ve velinin nebiden efdal bulunduğunu söyleyen Hakim Tirmizî [1] sufîlere felsefe kapısını açmış ve bunlara şathiyyat söylemekte dahi öneyak olmuştu [2]. Sofiyenin İbni Arabî ve İbni Seb'in gibi [3] vahdeti vücutçu olan müteahhirleri Aristo felsefesinin ve islâmda bu felsefeyi takip edenlerin peşlerinden gitmişlerdir.

Felsefeden mülhem olan ilk sufînin; Hakim Tirmizî'nin arkasın-

[1] Ömrünün sonunda Hatemülvilâye ve İlelüşşeria namındaki eserlerinden dolayı Termez'den çıkarılmıştı. Velâyeti nübüvvete ilk defa tafdil etmiş olan budur. 320 hududuna kadar yaşamıştı. Doksan yaşlarında iken şehit edildiği söyleniyorsa da şehadetinin sebebi zikredilmiyor. Fikirlerinin uğrunda terki hayat etmiş olduğunu zannolunur.

Bunun ve kendisini takip eden Muhiddin ibni Arabî'nin velinin nebiden efdal olduğu hakkındaki fikirleri takip ve tenkit edilmiştir. Velinin nebiden efdal olması nebiye vahiy getiren melek gibi velinin doğrudan doğruya ilâhî menbadan almakta olmasına mebnidir. Bunda yukarıda söylediğimiz saibenin tesiri olsa gerektir. Saibece dahi insanların hepsi yükselerek doğrudan doğruya Allahtan alabilirlerdi. Peygambere lüzum yoktu. İbni Arabî'nin (Fusus) unun ikinci fusu olan (Kelime-i şisiye) de bu bapta dikkate şayan sözler vardır.

(Hakim Termezi) nin adı (Mehmed bin Ali) dir. Bunun (Nevadirülusul- namındaki eseri İstanbul'da basılmıştır. ehebî (Lisanülmizan) ında bunun birçok kitaplardan tercümei halini nakletmekle beraber kendisinin şanile mütenasip bir tercümei haline muttali olmadığını söylüyor.

[2] Şaaranî (Letaifülminen) inde S. 122, en evvel şathî — üzerinde dava kokusu olan sözlerdir. (Tarifatı Seyyid) — ihdas eden zatın Hakim Termezi olduğunu söylüyor.

[3] Benim 1934 te neşretmiş olduğum (Sicilya Notları) namındaki eserim (İbni Seb'in) in (İkinci Frederik) in sormuş olduğu suallere vermiş olduğu cevapları muhtevidir. Türkçemizde (İbni Seb'in) e dair yegâne ve ilk kitap budur.



dan giden sofiler de İbni Sina gibi Allaha (vücudu mutlak diyorlardı [4]. Fakat; bunlar Allaha (vücudu mutlak) demekle İbni Sina gibi ondan sıfatları nefyetmeği kasdetmiyorlardı. Bunlar; bunu (vücudu mukayyet) mukabili alıyorlardı.

Bu vahdeti vücutçu olan sofilerin bir kısmı başlarında sadrı ko-nevî olduğu halde hakkı taayyün etmemiş ve taayyün etmiyen (vücudu mutlak) addediyorlardı. Bunlarca hakkın halktan farkı bu taayyün ve ademi taayyün noktası idi. (Vücudu mutlak) ıtlak halinde kaldıkça hak, ıtlak halinden inip taayyün edince halkoluyordu.

İbni Sina'nın hakka (vücudu mutlak) demesi kendisinde sübutî sıfatlar bulunmamak manasına idi. Kendisinin mümkünattan ayrı bir vücudu olmaması manasına değildi.

Müteahhir sofilerce (vücudu mutlak) muhtelif mertebelerde tenezzülâtta bulunmuş ve bundan dolayı muhtelif eşya zuhur etmiş ve kâinat husul bulmuştur. Güneş bir olduğu halde evlerin pencerelerinden giren ziyalar taaddüt ettiği gibi vücut ta bir olduğu halde türlü türlü şekil ve suretlerle görünmüştür. Bu misaldeki evler ve pencereler ortadan kalkınca yekpare bir ziya kalacağı gibi kâinattaki türlü türlü şekil ve suretler dahi kalkacak olursa yekpare bir vücut kalmış olacaktır. Ve esasen yekpare bir ziya olup ziyada taaddüt olmadığı gibi vücut dahi yekparedir. Vücuttaki taaddüt bir hayalden ibarettir.

Demek ki kâinat (vücudu mutlak) ın ıtlaktan tayine geçmesidir. Vücudun mümkünü ve vacibi yoktur, vücut birdir. Ve o da kadimdir. Hudus bir hayalden ibarettir. Vacip, mümkün ve hâdis, kadîm odur. Bu söz eski felsefe dilile şöyle izah olunur:

Malûmdur ki: Aristo kâinatı kadîm addediyordu. Bunun muakki-bi İbni Sina da hem Aristo'dan ve hem islâmî akidelerden ayrılmamak için iki yüzlü bir meslek tutmuştu. Yani âleme hem kadîm ve hem hâdis demek mecburiyetinde idi. Bunun için âlemin hudusünü zamanî değil zatî addetmişti. Her ne kadar kâinatın ilk sebebi olan Allahın kâinata takaddümü var idise de bu takaddüm zatî olup zamanî değildi. Çünkü: «Malûlün illeti tammesinden teahhuru caiz değil» idi. Güneşin doğması ile dünyanın aydınlanması arasında zaman yoktur. İlet ile malûl arasına zaman giremezdi. Fakat; illet tab'an malûlüne mukaddem olmakla bir takaddüm ispatına zaruret olduğundan bu takaddümün zatî olduğu söylenir.

Demek ki kâinat illetine nazaran kadîm ve vacip ve kendisine nazaran hâdis ve mümkündür. Fakat; bu mümkün illetinden teahhur etmemiş ve illeti de kadîm bulunmuş olduğundan o da kadîm olmuş olur.

[4] Fütihat, C. 3, S. 16, satır 19, 1293 basması; Mesnevî, C. 1, S. 16, 1299 basması.



Buraya kadar verilen malûmattan sonra (Bedrettin) in varidatında bir orijinalite olup olmadığını söylemek sırası gelmiştir. Onun bu kitabındaki fikirlerinden: Âlemdeki hudusün zamanî olmayıp yalnız zatî hudus olduğunu ve âlemin cins, nevi ve şahıslarile kadîm bulunduğunu ele alalım.

Bunda Aristo ile başlayan kıdemi âlem fikrinin ve İbni Sina tarafından hudusün zatî ve zamanî diye ikiye ayrılmasından ve Aristo'daki kıdemi âlem fikrile islâmdaki hudusü âlem itikadı arasında mutavassıt bir vaziyet düşünülmüş olmasını tekrardan başka bir şey yoktur. Bu sözde Bedrettin tarafından düşünülmüş ve söylenmiş hiçbir nokta yoktur. Eski bir fikrin tekrarından ibarettir.

Gene bunun Varidat'ında söylemiş olduğu şu:

«Vücudu mutlak; fiil ve tesir itibarile ilâhî halik ve teessür ve infial itibarile abdi mahlûk addolunur» sözü de İbni Arabî ve bunun üvey oğlu Sadrı Konevî'de sık sık söylediği sözdür.

İbni Arabî'nin meşhur olan:

«Kul; rab ve rab da kuldur. Bu arada mükellefin kim olduğunu bilmiyorum.» beytile kastettiği de budur.

Sadri Konevî yukarıda söylediğimiz gibi hakkı taayyün etmiyen vücudu mutlak addediyor ve halkı dahi aynı vücudun tayine geçmesi ile izah ediyordu. Halk ile hak arasındaki fark yalnız taayyün ve ademî taayyün idi.

Bedrettin'in vücudu mutlakı tesir itibarile ilahî halik ve teessür itibarile abdi mahlûk addetmesi kendisinden evvelki vahdeti vücutçuları tasdikten başka bir şey değildir.

Bedrettinin muhalifleri ve muvafıkları arasında birçok gürültüleri mucip olmuş olan haşrı cismanîyi sarahaten inkâr etmesi de gerçi sofîlere karşı bir muhalefet ise de bu muhalefet aynile bir zümreye; eski islâm filozoflarına muvafakattir. İbni Sina ile beraber umumiyetle ilâhiyundan olan filozoflar cismanî haşrı kabul etmemektedirler. Yalnız Bedrettin'in bir sofî sıfatı ile açıktan açığa bunu ve kıdemi âlemi söylemesi sofîlere göre bir cür'et sayılabilirdi.

Varidat şarihlerinden bazıları ve Fusus şarihlerinden Sofyalı Bali Efendi ve bunun halifesi olup Süleymanî Kanunî ile Sigetvar muhasarasında beraber bulunmuş olan Nurettin zade [1] ve Aziz Mahmud

[1] Benim evvelce neşretmiş olduğumu söylediğim (Simavne Kadısı oğlu Şeyh Bedrettin) namındaki monografimin sonunda Sofyalı Bali Efendinin Kanunî Süleymana ve Aziz Mahmud Efendinin Birinci Sultan Ahmede Bedrettinî'ler aleyhinde vermiş oldukları lâyhaların suretleri görülür. Bu kere Hamidiye kütüphanesindeki 645 sayılı Varidat şerhinin sonunda bu kitap hakkında Nurettin zadenin el yazısından naklolunmuş mütaleası görülmüş olmakla arapçadan tercüme ederek onu da buraya koyuyoruz:

Bu; Şeyh Bedrettin diye meşhur olan İbni Simavne müfsidinin kitabıdır.

Bu kitaptaki ilhada kail olup haşrı ecsadı inkâr eyledi. Ve âlemin kıdemine hükmetti. Ve



Hüdayi gibi zatlar bunun Varidatındaki kıdemi âlem iddiası ve haşrı ecsadı nefiy hakkındaki bu açık sözlerini parmaklarına dolamış ve bu iki noktadan kendisine hücum etmişlerdir.

Haşrı ecsadın nefiy ve kıdemi âlem fikirleri açıktan açığa Bedrettin'in kalemile tasavvuf dairesine sokulmuş olmakla tasavvufçular tarafından bunlar yadırganmış ve bunlar tasavvuf âlemine sokulmamak istenilmiş olmakla bu fikirler Bedrettin aleyhinde bulunanların hücumlarını mucip olmuş ve Bedrettin aleyhindeki bu gürültüler eserinin iştiharına bâis olmuştu. Bedrettin'in idam olunmuş bir kimse olmasının hissî hareket eden halk üzerinde bir tesir bırakmış olması dahi bu eserin fazla iştiharına sebep olmuş olabilir.

Tasavvuf âlemince bu fikirler bir yenilik ve bir değişiklik sayılabilirdi. Fakat; bunlar Bedrettin'den yüzlerce yıl evvel islâm filozofları tarafından münakaşa edilmiş; onlardan yüzlerce yıl akdem de Yunan filozofları tarafından söylenmiş fikirlerdendir. Bedrettin'in bunları kabul ile kitabına yazmaktan başka yapmış olduğu bir şey yoktur. Cennet ve cehennem hakkındaki fikirleri de böyledir. Buna göre cennet âlemi melekûttandır. Âdemin cennetten çıkması tekâsüf ede ede bu surete gelinciye kadar melekût âleminden tenezzül ve sukutudur. Buna göre şerif olan herhangi bir halet cennet olduğu gibi hasis olan hal-ler dahi cehennemdir. Şerafet ve hasaset manevî olmakla haşrı ruhanî olduğu gibi bunun nazarında cennet ve cehennem de ruhanî ve manevidir. Esasen ne cennetin nimetlerinin ve ne cehennemin ateşinin âlemi şهادetteki nimetler ve ateşler gibi olmadığı Kur'anı okuyan herkesin malûmudur.

Bizi hakka temayül ettiren kuvvetlerimizin melek ve cismanî ve şehvanî lezzetlere meylettiren kuvvetlerimizin de şeytan olmasını söylemesi yukarıdan İbni Sina'nın Necatından naklettiğimiz veçhile meleklerin, peygamberlerin tasavvur ettikleri nuranî şekillerden ibaret

aynı zamanda bu fasit hayallerini ve nefsanî tesvillerini ve şeytanî fikirlerini rahmanî keşifler zannederek meratibî ikmal ile hilâfete müstahik olduğu zan ve zehabına düşmüş ve halkı tevhibi sırfa irşat maksadile surî saltanat kurmağa kalkmıştı.

İlmü marifetine ve zühdü tekvasına aldanarak gurur getirmiş ve kendisinden başka her sınıfta bulunan din âlimlerinin itikatlarını dalâlet addeylemişti. Şeytan kendisini aldatmış ve bunun mekir ve iğvalarile dalâletten dalâlete düşmüştü.

Büyük çile ve riyazetler geçirdiği esnada rüyasında şeytan kendisine büyük bir taht üzerinde nâsın kimini diriltmek ve kimini öldürmek suretile hüküm vermekte olduğu halde görünmüş ve kendisi de bunu rabbülâlemin zannetmişti.

Bu halde gördüğü şeytan kendisine kıyam zamanı geldiğini söylediğinden rüyadan uyanınca kutbu âlem olduğuna zahip olmuş olan Bedrettin'in bu zehabı günden güne artmış ve kendisine muvafakat ve yardım edecek kimseler bulmak üzere Dobrice, Zagra ve Yenişehir taraflarını dolaşmağa başlamıştı. Buradaki kimselerin herbirine bir takım dünyevî mansıplar vad ediyor ve zahirde âbid ve zâhid görünen ve böyle bilinen şeyhin sözleri halk üzerine tesir yapıyor ve bunun telebbüyatı keramet suretinde görünüyordu. Buna uyanlar dalâlete düşüp zındık oldular. Ve küfür ve ilhat karanlıkları içerisinde boğuldular. Ve bu suretle kendisi kıyamete kadar sürececek bir fesada bais olmuş oldu. Nihayet Sirozda dara çekilerek bu hareketin elîm akibetine uğradı.



olmaları fikrile mukayese edilince bu iki fikirde de meleklerin haricî ve afakî vücutları olmaması neticesine gelinir ki Bedrettin'in bu fikrinde dahi büyük bir rolü olmadığı görülür.

Meleklerin haricî vücutları olmayıp bunlar peygamberlerin tasavvurlarından ibaret oldukları gibi bizde dahi böyle bizi müsbet ve menfi cihetlere sevkeden ve haricî vücutları olmıyan kuvvet ve tasavvurlar vardır ki bunlar melek ve şeytanı teşkil ederler.

Bedrettin'in kuvveti bu fikirleri söylemesinde değildir. Onun bütün kuvvet ve cesareti bu fikirleri hayata tatbik etmesinde ve bunlardan bir tarikat çıkarmasındadır. O; bu kanaatlerini hayatta yaşıyor ve yaşatıyordu.

Bunun ilimdeki kendisine mahsus olan kuvvet ve orijinalitesi hukuk sahasında görülür. Kendisinin «Letaifülişarat» namında fıkıhdan bir metni ve bundan sonra Musa Çelebi'nin ilk senei cülûsu olan 813 de kendisile beraber kazaskerlik mevkiine gelmesile yazmağa mecbur olduğu bir kanunu medenî denilebilen «Camiülfusuleyn» i ve üçüncü olmak üzere «Letaifülişarat» şerhi olan Teshili vardır ki bunu 816 da yazmağa başlayıp 818 de İznişte mahpus iken bitirmişti.

Bedrettin, 1300 de Mısırdaki basılmış olan bu «Camiülfusuleyn» inin her sayfasında ve hattâ her fıkrasında kendi fikhî şahsiyetinin yüksekliğini göstermiş ve bu kitabının her noktasına kendi damgasını vurmuştur. Kendisile görüşmüş olan müverrih İbni Arabşah fıkıhdaki yüksekliğini tavsif etmekte ve bu husustaki vüs'atini derya gibi bulmaktadır. Hanefî fıkının âbidesi olan Hidaye namındaki kitabın sahibi Merginanî'ye binden fazla itirazı bulunduğunu müverrih bize kendisinden nakleylemektedir. Bedrettin'in bu «Camiülfusuleyn» i etrafında birçok zekâlar durmuş ve bu kitap muhtelif kimse tarafından şerh ve tenkit ve ıslah ve tehzip olunmuştur. Bu kitabı tenkit edenler dahi kendilerini takdirden alakoyamamışlardır.



## İmparatorluğun tekâmülü

Hilmi Ziya ÜLKEN

[Bu seri içinde «imparatorluk» dediğimiz cemiyet bünyesini ve manevî âlemini tetkik edeceğiz. Muasır garp medeniyeti ile şark medeniyetlerini ayıran farkın buradan geldiğini 1930 da neşrettiğimiz «İçtimaiyat» ta söylemiştik [1]. Orada imparatorluk bünyesini, arazi sistemini, ideolojisini izah ederken hem Ziya Gökalp'ın «ümme» devri telâkkisinin sebep değil, ancak imparatorluk bünyesine nazaran netice olduğunu işaret ettik. Hem de garp orta çağındaki feodal sistem ile imparatorluk feodalizmi ve arazi sisteminin farklarını tesbit ettik. Eskidenberi garbı tetkik edenlerimiz araştırmaya lüzum görmiyerek kabataslak bir analoji ile bütün garp orta çağ müesseselerinin karşılığını bizde buluverirlerdi [2]. Vakiâ bu fark üzerinde ısrarla duranlar oldu [3]. Fakat onlar da mevzuubahs cemiyetleri aynı tekâmülün bir merhalesi gibi görecekte yerde tamamen ayrı bir içtimai teşekkül farzederek statik telâkkiye bağlandılar. O zaman Galatasarayda beraber çalıştığımız Ömer Barkan derslerimizin mihverini teşkil eden görüşle yakından alâkadar olmuştu. Son mesaisinden bu alâkasını memnuniyetle takip ediyoruz.]

İmparatorluk, tarihin muhtelif devirlerinde, feodal istihsalı kendi kendine yetmiyen mıntakaların büyük bir istihlâk merkezi etrafında toplanarak gene feodal bünyede bir iktisadî bütün (unité) meydana getirmelerinden doğan içtimai şekildir: Bu tarife göre eski Mısır, İran, Roma, Çin, Bizans, Abbasî, Selçukî, Osmanlı, ilâh... teşekkülleri birer imparatorluklardır.

İmparatorluk askerî bir istilâ ile kurulur: Ramses, Dârâ, İskender, Sezar, Jüstiniyen, Ömer, Melikşah, Kanunî, ilâh... bu istilâların yetiştirdiği kahramanlardır. İmparatorlukta istilâ istihsalın taşmasından

[1] Hilmi Ziya: Umumî içtimaiyat, 1930.

[2] Yusuf Akçura: İktisat ve siyaset «Türk milliyetçiliğinin iktisadî menşelerine dair» (S. 141 - 168).

[3] Mehmet Ali Şevki: Osmanlı tarihinin ilmi içtima ile izahı (mesleki içtimai mecmuası. Sayı: 1 - 1335).



değil, kâfi gelmemesinden doğan bir hâdisedir. Bunun için imparatorluk istilâsı, kendi kendine bir bütün teşkil edemiyen birçok küçük istihsal mıntakalarını bağliyerek iktisadî bir kifayet ve vahdet meydana getirmeğe çalışır.

Büyük endüstrisi olan muasır cemiyetlerde, istilâ bir colonisation'dur: Kendine müşteri ve iptidaî madde bulmak için genişler. Burada da büyük kapital cemiyeti ile ona bağı müstemlekeler arasında bir imparatorluk doğar. Burada da metropol kendi müstemlekelerine iktisaden bağıdır. Fakat metropol müstemlekelerini müşteri olarak bırakmaz; onları proletarize eder. Yani bugünkü imparatorluklarda temeli feodalizm değil burjuvazi teşkil eder: İctimaî bünyenin sınıf nizamı değişmiştir.



Mevzuumuz iktisadî ve fikrî birer bütün olan tarihî imparatorluklardır. Muhtelif istihsal mıntakalarını bağliyabilmek için kendine kuvvetli bir merkez (bir site) bulan her istilâ bir imparatorluk halini alabilir: Teb sitesinde temerküz eden Mısır, Romada temerküz eden Akdeniz, Mekke'de temerküz eden Arap, İstanbulda temerküz eden Türk istilâları imparatorluk halini almıştır. Fakat devamlı bir merkeze, bir siteye istinat etmiyen istilâlar muvakkattir: Mogol, Hün, Cermen istilâları gibi.

Tarihimizi anlamak için imparatorlukların mahiyetine nüfuz etmelidir. Çünkü onlar iktisadî, siyasî ve fikrî cüz'ütamlardır. Başlangıçları, nihayetleri muayyendir. Devrelerini tamamlamışlardır. İptidaî cemiyetler gibi bizden çok uzak değildirler, fakat bizim dışımızda oldukları için onlara objektif olarak bakabiliriz. Türk tarihi büyük bir devrinde imparatorluklar tarihidir. Medeniyetimizin bu devrindeki maddî ve manevî mahsulleri tetkik için - umumî olarak - imparatorlukları tanımalıyız.

Mukayeseli tarih tetkikleri imparatorluğun aynı şartlar altında aynı müesseseleri doğurduğunu ve aynı safhalardan geçtiğini gösteriyor: Yakın şarkta Mısır ve İran, uzak şarkta Çin, Amerikada Peru (İncas) birbirine çok benziyen teşekküllerdir. Kuruluşları, ictimaî sınıfların doğuşu, fikrî âlemleri bakımından aralarında iştirak noktaları vardır. Onları birbirinden ayıran yalnız ticaret yolları, hususî şartlar, yani coğrafî âmillerin muhtelif devirlerde oynadığı rollerdir.

Umumî hatlarla imparatorluğun tekâmülü şu safhalardan geçmiştir:

1 — **Temerküz devri:** Kabile istihsalinden feodal istihsale intikal sırasında büyük sitelerin doğuşu temerküzü hazırlamıştır.



2 — **İstilâ devri:** İmparatorluğu kuran zümre ile ona katılan zümreler arasında sınıf farkına dayanır. Burada sitenin içtimaî bünyesi hâkimdir.

3 — **Teşekkül devri:** İmparatorluk muhtelif kifayetsiz istihsal mıntakalarını biribirine bağliyerek yeni bir iktisadî - siyasî bütün meydana getirmiştir. Buradan yeni bir sınıf nizamı ve manevî âlem doğar.

4 — **Mücadele devri:** Kifayetsiz istihsal mıntakalarile merkez arasında devrî mücadeleler başlar. Bu mücadeleler merkeziyetçilikle mıntakacılığın, imparatorluk vahdeti ile feodalizmin mücadelesi şeklinde med ve cezirler yapar.

5 — **Statik devir:** Bununla beraber mıntakaların esaslı kifayetsizliği imparatorluğun vahdet ve sükûnunu temin eder. Buradan imparatorlukların kendi kendine kifayetleri, hariçle temasın kesilmesi, kapalı iktisadî sistemleri, mutlak itimadı nefis ve gururları, teokratik nizamları, asla değişmez görünen ehramî bünyeleri izah edilir.

6 — **İnhilâl devri:** Fakat bu değişmez görünen bünyeler nihayet yeni haricî âmillerin çoğalmasile inhilâle başlarlar:

a) Hâkim sınıf ile istismar edilenler arasındaki gerginlik büyük merkezlerde iktisadî ve fikrî neticelerini doğurmağa başlar. b) Göçebe kavimlerin veya daha büyük müstahsil kuvvetlerin istilâsı imparatorluğu dışardan parçalar.

İmparatorluğun parçalanması muhtelif devirlerde muhtelif neticeler tevliid eder:

A. — Kuvvetli bir feodalizm doğurmuştur: Muayyen coğrafî - tarihî şartlar yardımile imparatorluğun yeniden teşekkülüne imkân bırakmıyan bu feodalizm mahallî inkişafı, toprağa bağli kuvvetli istihsalı, komünler ve burgları meydana getirerek muasır kapitalizmin esaslarını hazırlamıştır: Bunun en bariz misalini garpta, kısmen Japonyada görüyoruz.

B. — Yeni istilâlar yeni imparatorluklar meydana getirmiştir: İktisadî münasebetlerin zayıflığı, coğrafî - tarihî şartların kifayetsizliği yüzünden imparatorluktan ayrılan feodal parçalar müstakil iktisadî - siyasî bütünler halini alamamış, ve her yeni istilâ bu parçaları tekrar biribirine bağliyerek yeni bir imparatorluk meydana getirmiştir. İranı takip eden Abbasî, İlhanî, Bizansî takip eden Osmanlı imparatorlukları gibi.

C. — İmparatorluk sanayi burjuvazisine malik cemiyetlerin hükümü altına girmiştir: Sanayi burjuvazisi karşısında imparatorluk veya ondan ayrılan parçalar tedricen proletarize olmuştur: Bu cemiyetlerin sınaileşmek için yaptıkları teşebbüsler büsbütün hususî mahiyettedir.



Garp kapitalizmi karşısında Osmanlı, İran, Rus, Çin imparatorluklarının vaziyeti bu mahiyettedir.

Bu neticeler şark ve garp arasındaki farkın, eski ve yeni dünya nizamlarının esasını meydana getirmektedir. Aktüel ehemmiyetlerinden dolayı ileride herbiri üstünde ayrı ayrı durmak şartile, şimdilik hepsinin müşterek menşei olan imparatorluk bünyesini izah edelim.



1. — **Temerküz devri:** Bu devirde kabileler toprağa yerleşerek müşterek panayir yerlerinde, dinî merkezlerde toplanmağa başlamıştır. Kabileler ve kasabaları biribirine bağlayan bu merkezler istilânın hareket noktası olan siteleri meydana getirmiştir. Mısırda Thèbe sitesi Nom'ların birleşmesinden doğdu, ve Teb'in inkişaf devri Mısır İmparatorluğunu çıkardı. Ninva sitesi Asur İmparatorluğunu, Persepolis sitesi İran İmparatorluğunu, Atina sitesi İskender İmparatorluğunu, Roma sitesi bütün Akdeniz - Roma İmparatorluğunu hazırladı. İslâmiyet Mekke sitesi etrafında kabilelerin temerküzünden doğdu: Arap İmparatorluğu Mekkeye istinat eden istilânın mahsulüdür.

İmparatorluğun doğuşunda sitenin varlığı zaruridir. Fakat her site mutlaka imparatorluk meydana getiremez. Siteler arasında hegemonyayı ele geçirmek için yapılan mücadele iktidarın merkezileşmesine sebep olur, ve hâkim site imparatorluğun da temelini teşkil eder: Sümer, Keldan, İran, Mısır, Yunan siteleri arasında bu tarzda mücadelelere şahit oluyoruz. Fenike, Kartaca, Cenubî İtlyâ siteleri, orta çağ İtalya siteleri [Venedik, Cineviz, ilâh...] yalnız ticaret siteleri olarak kalmış, ve imparatorluk haline gelmemişlerdir. Bunun sebebi imparatorluğun asıl temelinin sitede değil, fakat büyük iktisadî bütünü meydana getiren umumî şartlarda olmasıdır.

Her imparatorluk bir siteye dayanır, fakat her site bir imparatorluk doğurmaz; devam edebilmek için tamamlayıcı fakat zayıf bazı istihsal mıntakalarına muhtaç olan her feodal teşekkül imparatorluk halini almağa meyleder. Mısırda herhangi feodal bir şehir tek başına yaşayamaz. Kuvvetli bir merkeze bağlanmağa mecburdur. Bundan dolayı ya Mısır, Sudan ve Nubi'yi, Suriyeyi ele geçirerek daima bir imparatorluk yapmış; yahut hariçten istilâ edilerek bir imparatorluğa bağlanmıştır. Fir'avunlar devrinde birincisini, Bizans, Emevî, Fatımî, Osmanlı devrinde ikincisini görüyoruz.

İranda da feodal şehirlerin vaziyeti aynidir. Hiçbir devirde yalnız yaşayamadıkları için hâkim sitenin nüfuzu altında toplanmışlardır: Eski hanedanlar zamanında, Abbasîlerde, Selçukîler, İlhanîler ve Safevîlerde İran daima içerden veya dışardan istilâ ile vücuda gelen bir



imparatorluk olmuştur. Çünkü İranda coğrafi - tarihî şartlar feodal ve kifayetsiz teşekkülleri devam ettirmiştir.

Romada siyasî temerküz Akdeniz medeniyetinin zarurî neticesiydi: Yukarı Afrika, İspanya ve yakın şark mübadele yolları itibarile tamamen Romaya bağlanıyordu. Roma bütün içtimaî münasebetlerin merkezi idi. Fakat Romayı doğuran sebepler daha kolay değişmeğe müsaitti. Çünkü büyük mübadele yollarile biribirine bağlanan oldukça farklı teşekkülleri kuşatıyordu: Bu yüzden ancak dört asır vahdetini muhafaza ederek evvelâ iki, sonra birçok parçalara ayrıldı.

İstanbulun bin seneden fazla Bizans ve beş yüz sene Osmanlı İmparatorluğuna merkezlik etmesi tesadüfî değildir. Feodal teşekküllerile kendi başlarına iktisadî birer bütün olamıyan Anadolu, Balkanlar, Irak, Suriye ve Mısırı birleştirerek zamanımızın federal bünyelerini andıran birer imparatorluğun tabiî merkezi vazifesini görmüştür.

2. — **İstilâ devri:** İstilâ, ticarî münasebetlerle başlayarak bu yol üzerinde iktisaden biribirine bağlı olan parçaları siyaseten bağlamakla nihayet bulur. İstilâ içerden dışarıya veya dışardan içeriye olabilir:

a) Aralarında istihsal bakımından karşılıklı bağıllık mevcut olan ve kendi istihsalile tek başına devamına imkân olmıyan parçaları içerden dışarıya doğru bir istilâ bağliyabilir: Eski İran, Roma ve Bizans İmparatorluklarının kuruluşu bu suretle olmuştur. Dârâ'nın İranı, Sezar ve Oktavyüs'ün Romayı, Jüstiniyen ve Herakliyüs'ün Bizansı birleştirmesi gibi.

b) Eski imparatorluklar üzerine dışardan vaki olan istilâlar, yahut iktisaden biribirine muhtaç olup siyaseten ayrılmış olan parçaları birleştiren haricî istilâlar vardır: İranın Araplar tarafından istilâsı Emevî İmparatorluğunu, Türkler tarafından istilâsı Selçukî, İlhanî İmparatorluklarını doğurdu. Çinin Türkler, Mançular ve Mogollar tarafından istilâsı birçok defalar tekrar siyasî vahdeti temin etti. Osmanlı istilâsı Bizanstan ayrılmış olan, fakat gene eski bütüne muhtaç olan (Balkanlar, Suriye, Mısır, ilâh... gibi) parçaları birleştirdi. İstilânın imparatorluk teşekkülünde oynadığı rolü göstermek için bu tarzda misalleri çoğaltmak kabildir.

İstilâ devrinde henüz hâkim site ile ona tâbi olan siteler (veya feodal şehirler) arasında esaslı bir ayrılık, bir mahiyet farkı vardır. Ninva zaptettiği şehirlerin halkına esir muamelesi yapıyordu. Teb'den başka bütün şehirler halkı köle veya vergiye bağlı köle idi. Romanın zaptettiği şehirler ya doğrudan doğruya köle idi yahut vergiye bağlanmak suretile yarı köle muamelesi görüyordu. İktisadî inkişafın başladığı yerlerde şehirler merkeze vergi vermek suretile kölelikten kurtuldular: Garp teşekkülünün temeli olan **serbest şehirler** (Municipi-



um) buradan doğdu. İmparatorluğun mühim alâmetlerinden biri **azatlı kölelik**'in gittikçe genişliyerek yeni içtimaî nizamda esaslı rol almağa başlamasıdır.

Emevîler zamanında imparatorluk halkı **şüyuh** = efendiler ve **mevalî** = köleler diye ikiye ayrılıyordu. İmparatorluğu kuran Arap sitelerinin halkı efendi, ona tâbi olan unsurlar köle idi. Müslüman olan ve azat edilen köleler (**matuk**) **öşr**'e tâbidi. Müslüman olmıyan kölelerden **haraç** alınırdı. İmparatorluğa bağlı bir mintakaya toptan kesilen vergi **cizye** idi. Kölelerle efendilerin hayat tarzları ve kıyafetleri bile farklı idi. Osmanlılar da **reaya**'nın kılıkclarını ayırmışlardır.

İstilâ, imparatorluğu gayri mütecanis bir cemiyet haline getirir. Kabileler ve sitelerdeki bir dereceye kadar tecanüs yerine burada tam bir tecanüssüzlük hâkimdir. Kabilelerde başlıyan hâkim sınıfla esirler zaten sitede inkişaf etmiştir: Hattâ burada hâkimlerle kölelerin arasında bir de siteye dışardan gelen **mètèque**'ler sınıfı meydana çıkmıştır. Bununla beraber hiç olmazsa hâkim sınıf mütecanistir. İmparatorlukta ise hâkim sınıfla tâbiler arasında derece derece genişliyen bu tecanüssüzlük nihayet asıl hâkim sınıf içinde bir tecanüssüzlük halini alır.

Eski Mısır gayri mütecanis unsurlardan mürekkepti: Sudanlılar, Libyalılar, Samîler, Akdenizliler, Turanîler, ilâh... [1]. Bu unsurlar arasındaki mütemadî rabıtalılar en eski imparatorluklarda bile beynelmilel münasebetleri temin ediyordu. Üçüncü Aménophis devrinde muhtelif şark medeniyetleri karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmişti: Babilliler, Mittanien'ler, Etiler, Egeliler Mısırda münasebette idiler. Bu münasebetler muvakkat ve ferdî değildi. Ordular, tüccarlar, kral aileleri, memurlar ve nazırlar arasında münasebetler vardı. Ticarî muahedeler yapıldı. Fikir, san'at mübadeleleri oldu. Mısırda Suriye, Anadolu ve Irak arasında karşılıklı birçok müesseseler intikal etti [2]. Babil, Ninva, Teb, Boğazköy, Cnossos arasında büyük bir san'at, ticaret ve fikir mübadelesi vardı.

Roma ve Bizansta da aynı vasıflar görülür. Rambaud Bizansı şöyle tarif ediyor: «Yirmi muhtelif milleti idare eden ve onları şu düsturda toplıyan tamamile sun'î bir eser: Tek hâkim, tek iman.» Emevî devleti Arapların idaresinde İranlılar, Türkler, Deylemliler, Sugudlular, Berberiler v. s... yi toplamıştı. Osmanlı devletinin ilk devrinde Türk idaresinde Rumlar, Bulgarlar, Sırpclar, Boşnaklar, ilâh... toplanıyordu. Muhtelif unsurların hâkim bir unsur idaresi altında toplanması imparatorluğun yalnız bu ilk devrine aittir. Çünkü bu devirde

[1] Moret et Davy: Des Clans aux Empires (p. 185).

[2] Aynı eser (p. 341 - 350).



hâlâ kabile ve sitelerdeki sınıf nizamının artakalanları devam eder: Emevîlerde islâm devleti bir **Arap** imparatorluğudur. Fatih'e kadar Osmanlılarda bir **Türk** imparatorluğu görülüyor. Birinci asırda Roma henüz bir **Lâtin** imparatorluğu idi.

3. — **Teşekkül devri:** İmparatorluk mıntakalara ait bir zâfın eserdir. Fakat bu zâf onun kuvvetini teşkil eder: Mübadeleler arttıkça istihsal ihtiyacı artar. Fakat istihsal (ve istihsal vasıtaları) onunla mütenasip olarak artmayınca parçaların biribirine olan ihtiyacı ziya-deleşir. Bu suretle vâsi sahalara yayılan iktisadî bütün meydana çıkar. İktisadî bütün ne kadar kuvvetle tahakkuk ederse siyasî ve fikrî bütün halini almağa o kadar meyleder. Bu suretle imparatorluğun tecanüssüz unsurları gittikçe kaynaşarak yeni bir sınıf nizamı ve ehramî (pyramidal), yeni bir cemiyet bütünü meydana getirirler. İşte bu, imparatorluğun teşekkül devridir.

Mısırdaki paytahta imparatorluğun bütün unsurları doluyordu. Büyük devlet işlerine köleler nüfuz etmişti. Eski mabut Fir'avun aileleri yerine kölelerden Fir'avunlar görüldü. Romada Senatonun mevkii kayboldu. Tecanüssüz unsurlar imparatorluğa hâkim oldular. «Muzaffer kumandan» demek olan imparator halka yani bütün unsurlara dayanıyordu. İlliryalı esirlerden imparatorlar çıktı. Bizansta aynı hadiseyle karşılaşırız: Ücretli askerler Bizansa hükmediyordu. Lübnanlı Mardaite'ler, Vardarlı Türkler, Makedonyalı Arnavutlar, Magribîler, Araplar, ilâh... devlete hâkimdi. Sarayı elinde tutan muhafız alaylarından (Hétérie), sırf ecnebilere mürekkepti: Ruslar, İskandinavlar, Hazarlar, Ermeniler, Gürcüler [1].

Abbasîlerde Mutasım'dan itibaren devlet Arap olmıyanların eline geçti. Daha doğrusu imparatorluğun bütün unsurları aynı zamanda devlete hâkimdi: İranlılar, Türkler Deylemliler, ilâh... devlet işlerini ve araziye ellerinde tutuyordu [2]. Büyük Selçukîler zamanında divana ve saraya imparatorluğun bütün unsurları nüfuz etmişti. İranlı Nizamülmülk «Siyasetname» sinde hassa ordusunun Türk olmıyanlardan teşkil edilmesi sebeplerini anlatıyor [3]. Osmanlılar da Fatih'den itibaren Türk olmıyanların devlete nüfuzu bariz bir şekil almıştır. Yeniçeri ocağı ve devşirme teşkilâtı saraya hâkimdi. Osmanlı sadrazamlarından çoğu Boşnak, Sırp, Hırvat, Gürcü, ilâh... idi [4]. Eski İran ve Çin imparatorlukları da teşekkül devrinde bu tarzda idare edilmiştir. Osmanlılarda imparatorluğun esas teşkilâtına ait birçok mü-

[1] Charles Diehl: Byzance, Grandeus et Décadence. (p. 80).

[2] Cerci Zeydan: Medeniyeti islâmiye tarihi (Zeki Megamiz tercümesi).

[3] Hilmi Ziya: Türk tefekkürü tarihi, cild 2. (Burada siyasetnamenin bu faslından bahsettik).

[4] Mehmed Süreyya: Sicilli Osmanî, cild 4. (Sadrazamlar faslı).



esseselerin Bizanstan geçtiğini iddia eden müverrihler hata ediyorlar [1] Çünkü müşabih içtimai bünyelerde aynı şartlar aynı neticeleri doğurmaktadır.

İmparatorlukta unsurların kaynaşması (büyük istihlâk merkezi olan paytahta toplanması), muhtelif unsurlar arasında fikir birliği ve müsavilik temayülünü doğurur. İlk defa mıntakaları ve kavimleri aşan **birlik** fikri, **insaniyet** fikri buradan doğar. İnsaniyetçi dinler, insaniyetçi fikir cereyanları, bir kabile veya sitenin mabudu yerine **rab-bülâlemin** telâkkisi bu suretle meydana gelir. Beynelmilel iktisadî ve siyasî bütünler halinde başlayan imparatorluklar beynelmilel fikrî - manevî bütünler halini alır. **Ümmet** zihniyeti [Eglise], ümmet devri bunun neticesidir [2].

Mısırda yakın şark kavimlerini etrafında toplayan bu tarzda ilk insanî birlik meydana gelmişti. Karnak mahkûkelerinde milletler arasında «tek bir fikre sahip olmak», «tek bir kalble çarpmak» temennileri görülüyor: Amon ve Osiris teslisine Suriyede ibadet ediliyordu. Mısırlıların Baal'ini, Suriyenin Soutekhön'ünü, Etilerin Teschoub'unu kabul etmişlerdi. Diğer Asya mabutları da Mısır Panteonunda yer buldu. Bu devirde Mısır dini o kadar büyük bir tesamuh kazandı ki, hemen hiçbir dinî tezaad kalmadı. Muhtelif ırklar, lisanlar ve itikatlara kaynaşıyordu. İmparatorluk bünyesinin kaynaştırdığı bu itikatlara konseri nihayet tek ve müşterek bir insanî din halini aldı. Dördüncü Aménophis, mahallî din olan Amon - Ra ibadetini kaldırarak «bütün âlemleri yaratan ve bütün insanların mabudu olan» Aton ibadetini koydu. İkhounaton unvanı ile tanılan bu hükümdarın dini dünyada ilk beynelmilel ve insanî dindir. Bu insaniyetçi fikirlerin (M. Ö.) 15 inci asırdaki Mısır emperyalizmine ne kadar sıkı bağlı olduğu derhal görülüyor. Güneş monoteizmi imparatorluğun gayri mütecanis yüksek sınıfının şuurundan doğuyordu [3]

İran ve Romada da imparatorluk aynı fikir vahdetini meydana getirdi. İranda mabutlar panteonu erkenden fikir vahdetine ulaştı. Hâkim sınıfın patriyarkal bünyesini temsil eden «Hürmüz - Ehrimen» dini oldu. Yeni tesirlerle beslenerek daha beşerî ve yayılıcı bir itikat halini aldığı zaman manichéisme meydana çıktı: Mazdeizm İrandan dışarı çıkamazken bu yeni itikat bütün yakın şarkta, hattâ Türkistandan Habeşistana kadar geniş bir sahada yayıldı. Romada panteon ev-

[1] Fuad Köprülü: Bizans müesseselerinin Osmanlı müesseselerine tesiri hakkında. [Fuad Köprülü bu etüdünde eski kanaati kuvvetle tenkit etmektedir.]

[2] Ziya Gökalp: Bir kavmin tetkikinde usul (İçtimaiyat mecmuası) makalesi ile «Türkçülüğün Esasları» adlı kitabında «ümme» i umumî bir görüşle bütün dünya tarihine teşmil ediyor ve geçilmesi zarurî bir devir sayıyordu.

[3] Moret et Davy: Des Clans aux Empires, (p. 341).



velâ bütün Akdeniz mabutlarını topluyordu. Stoïcisme'le hazırlanan hıristiyanlık ve katolik kilisesi Romada fikrî vahdeti tamamladı. Nihayet bir zaman katolik olmak âdeta lâtinleşmenin müteradifi olmuştu.

Çin de aynı safhalardan geçti: Feodal devirde Çinde fikir vahdeti yoktu. İmparatorluk ve onun vücuda getirdiği patriyarkal yeni içtimâî nizam Kung - tsö (Confucius) doktrini halini aldı: Bütün Çin bu **evlât dindarlığı** (piété filiale) etrafında toplandı. Çinde Taoizm'in yerleşmesi, dışardan gelen Budizm'in yayılması hep bu emperyal nizamın hazırladığı şartlar sayesinde mümkün olmuştur: Uzak Şarkta Budizm ümmeti, Çin iktisadî - siyasî bütününün eseridir.

İslâmiyet Arabistanda kat'î monoteizmine rağmen henüz kavmî bir dindi [1]. Ancak Abbasîler zamanında bir imparatorluk nizamı içinde tamamen beynelmilel ve beşerî din halini aldı: Emevîlerin **mevali**'ye karşı tahakküm ve zulmünün aksülâmeli olarak mevali taraf-tarlığı bir fırka halini aldı [2]. Şuubiye fırkası veya ehlüttesviye (= müsavatçılar) denilen bu cereyan kölelik zihniyetine karşı islâmiyette ilk isyandır. Tasavvufun ve şîiliğin doğuşu islâmiyetin beynelmilel karakter aldığını gösteriyor.

Osmanlı İmparatorluğunda fikir vahdeti Yavuz - Kanunî devrinde teşekkül etti: Şîî - sünnî mücadele devleti kat'î olarak ehli sünnet cemaatini temsil etmesine sebep oldu. Reaya'nın hususî bir rol oynadığı imparatorlukta asıl ideolojiyi islâm ortodoksluğu teşkil ediyordu.

4. — **Mücadele devri:** Bununla beraber imparatorlukta mıntakalarla merkez arasında devrî bir mücadele başlar. Mıntakalar - feodal bünyeleri iktizası - merkezden ayrılmaya çalışırlar. Fakat istihsal kifayetsizliği bu teşebbüsü daima yarı bırakır; merkez tekrar otoritesini tesis eder. Bu suretle bir taraftan feodalizmin doğması için hareketler, diğer taraftan onu kırmak için merkezin teşebbüsleri birbirini takip eder.

Merkez, derebeyliği zayıf düşürmek için arazi sistemini emperyal teşkilâta bağlar: Arazi zâdegânlığına karşı merkeze bağlı muvakk-

[1] İlk ayetlerde kavmiyet hissi çok barizdir: «Leküm dinüküm veliyedin», Vemaersel-na biresulin illâbilisani kavmihi» «ümme» asıl manasile bir soydan gelenler yani kavim demektir: Muhammedin ümmeti «Muhammedin neslinden gelenler» di. İslâmiyet kabile ve mıntaka asabiyetile mücadele etmiş, Arapları Mekke etrafında vahdet haline getirmiştir. Fakat bu hamlede eski Panteonu ortadan kaldırdığı ve «Rabbülâlemin» telâkkisini doğurduğu için beynelmilel olmağa başlamıştır.

[2] Cahız «Fezailüetrak» inde «Kitabülmevali» sinde Arap olmıyanları metheder. İbni Kuteybe «Tafdilülarap» ı yazarak Emevî gayretini canlandırır. Arap olanlarla olmıyanların, iki sınıfın ideolojisi sarîh ifadesini bulmuştur. Emevîlerin son zamanında Arap olmıyanlar [İranlılar, Türkler, ilâh ] «Şuubiye» fırkasını kurdular. Ebumüslimi Horasanî bu hareketin başında idi. Bunlar «efendi - köle» telâkkisine şiddetle muhalif oldukları ve imparatorluğun bütün tebaası arasında müsavat istedikleri için «ehlüttesviye» de derler.



kat arazi tasarrufunu koyar. Feodal müsavatsızlığa karşı **sultanî vahdet** ve **dinî müsavat** fikirlerini çıkarır. İmparatorluğun hâkimiyeti ve mücerret fikir bakımından **ileri** olan bu temayül toprağa bağlılık ve istihsal bakımından **geri** ve zayıftır. Çünkü: Bu sistemde **sahibi arz** toprağa bağlanamadığı için müstahsil bir nevi memurdur. İstihsale münasebeti iğretidir. Binnetice sermaye birikmesine hiç bir imkân bırakmaz.

Diğer cihetten feodalizm, merkeze karşı kendi muhtarlığını korumak için mücadeleye girer: Merkeziyetçiliğe mukabil arazi zadegânlığını, yeniden kurmağa çalışır. İktisadî - dinî ortodoksi yerine iktisadî - dinî hétérodoxie'yi ikame etmek ister. Bu hareket ziraî müstahsilin merkezî iktidara karşı kımıldaması, imparatorluğun tabiî bir parçalanmağa doğru gitmesi demektir. Fakat bu parçalanma hiçbir zaman tahakkuk edemez. Zira mıntakaların istihsalı onların iktisadî - siyasî birer bütün olmalarına müsait değildir. Ayrılma için yapılacak her hamle merkezin mukabil bir hücumle kırılır. Bu feodalizm hareketi istihsal bakımından tahakkuk edebilmiş olsa ileri bir harekettir. Fakat imparatorluk sistemi içerisinde temsil ettiği fikir bakımından geri ve mürteci bir harekettir. Bundan dolayı imparatorlukla mıntakaları arasında devrî mücadeleleri bu çift karakterile diyalektik bir tarzda mütalea etmek lâzımdır.

Eski imparatorluklarda feodalizm mücadelesini kat'î olarak bilmiyoruz. Fakat İranda muhtelif hanedanlar zamanında eyaletlerin merkezden ayrılmak için yaptıkları boşuna teşebbüsleri, birçok parçalanma ve tekrar kuruluşları biliyoruz. Romada 2 - 4 üncü asırlar arasında görülen parçalanma teşebbüsleri hakikaten imparatorluğun evvelâ iki, sonra birçok parçaya ayrılmasile nihayet buldu. Çünkü Romada zaten çok fazla değişmeğe müsait olan coğrafî - tarihî şartlar imparatorluğun parçalanmasını hazırlamıştır. Garpta (Baltık, Rusya, Atlas sahili gibi) yeni bazı memleketlerin Akdenize yeni ticaret yolları ile bağlanması bu mıntakanın inkişafını kolaylaştırdı: İmparatorluktan ayrılan iktisadî bütünleri meydana getirdi: Serbest şehirlerden, burg'lar ve İtalya'nın ticaret sitelerinden garbî ve şimalî Avrupadaki Guilde'ler ve Hanse'lere kadar ilerliyen bu inkişaf garp cemiyetindeki iktisadî olgunluğun temelleridir.

Bizansta feodalizm ile merkezî kuvvet arasındaki mücadele çok barizdir. Bizans İmparatorluğu Roma gibi ziraî esasa dayanıyordu. Eyalet halkının büyük bir kısmı toprakla uğraşıyor, toprak vergisi (dîmes) varidatın mühim bir kısmını teşkil ediyordu. Orta çağda mıntakaların tekâmülü: a) Serbest küçük mülkiyeti mahvederek büyük arazi sahiplerinin tagallübünü temin ediyordu. b) Serbest köylü-



leri, efendinin toprağında çalışan toprak esirleri (serf) haline getiriyordu. Bu iki tekâmül garpta olduğu kadar Bizansta da kısmen görülür: fakat çok ağır ve kifayetsiz olarak. Bundan dolayı imparatorluk bunlara karşı koymağa muvaffak oldu, ve mıntakalarla merkez arasındaki mücadele daima merkezin lehine halledildi.

A. — VI, XIII ve IX uncu asırlarda imparatorlar «fıkara»nın küçük ziraî mülkiyetini «kudretli»lerin tagallüplerine karşı himaye ettiler, B. — İconoclast imparatorları VIII inci asırda köy kanunu neşri suretile köylerden servage'ı kaldırmağa, kasabalara daha fazla hürriyet vermek ve rençberin halini ıslaha çalıştılar. Fakat bu teşebbüsler kısmen muvaffak oldu. Büyük mülk sahiplerinin tagallübü artmada geri kalmadı. İnsanın toprağa bağları kuvvetlendi ve serf'lerin adedi arttı. Köylü toprağını kaybederek fakirleştikçe VI inci asırda köyler boşalıyor, ziraat terkediliyordu. Eyaletler «oturulamıyacak halde» idi. Halk büyük şehirlere doğru doluyordu. X uncu asırda resmî menbalar fıkaranın sefaletinden, büyüklerin itisaf ve zulmünden mütemadiyen bahsederler. XII inci asırda köylüler şehirlere sığınmak için tarlalarını terkediyorlardı.

Bizansın istilâ devrinde feodalizm de kuvvetlenmişti. Büyük senyorlar açıktan açığa devlet otoritesine muhalefet ediyordu. Jüstinyen onlarla boşboşuna mücadele etti. Ondan sonra isaurien imparatorları **köy kanunları** ile arazinin haksız müsaderesine ve tagallübe karşı koymağa, iltizamı (patronage) menetmeğe çalıştılar. Fakat bir netice hâsıl olmadı. Müsadere ve tagallüpler devam etti. Büyük toprak aristokrasisi inkişaf etti. IX uncu asırda buhran gerginleşti, bir sınıf meselesi şeklini aldı. Feodalitenin kuvvetlenmesi imparatorluğun aleyhine idi.

Birinci Basile'den itibaren mücadele başladı. İmparator «fıkaranın zenginler tarafından itisafa uğramasına mâni olmak istedi». Küçük mülkiyeti tekrar tesise, fıkara hayat imkânı vermeğe gayret etti. X uncu asırda Yedinci Konstantin, Nikefor, İkinci Bazil onun yolunda devam ettiler. İltizamı kaldırdılar. Bu devirde merkez feodalizme karşı kuvvetli idi.

Fakat 971 de Bardas Fokas ve birkaç sene sonra Bardas Scléros'un isyanları merkezi tekrar zayıf düşürdü. XI inci asırda merkez tekrar feodaliteye galebe çaldı. Mahallî salâhiyetler kaldırıldı. Bu yolda birçoğu mahvedildi. Memurlara, saray mensuplarına mıntakalarda salâhiyet verildi. X uncu asırdan itibaren garp feodalitesile şark feodalitesi arasında esaslı farklar meydana çıkmağa başladı. Şarkta Vassal - suzerain zinciri halindeki kat'î silsilei meratip teşekkül ede-

[1] Ch. Diehl: Ayni eser (S. 165 - ilâh..).



medi. Mintakalar daima zayıf isyanlar halinde kaldı ve merkez kuvvetlendikçe feodalizmin yerine memurlarını koymağa çalıştı.

Bu mücadeleyi az çok farklarla Abbasîlerde, Çinde ve hattâ Osmanlılarda da görüyoruz. Çinde büyük feodal kökün oğlu olan imparatordu. Bütün imparatorluk onun merkezi hükmüne bağlı idi. Hanlar zamanında mahallî nüfuzların kırıldığını gösteren Tung-Tchung-shu'nun devlet nazariyesi bunu çok iyi ifade ediyor: «Mukaddes hükümdar yüzü cenuba çevrilmiş, bütün dünyaya hâkim olarak oturur. Onun gözleriyle görülemiyen, kulaklariyle işitilemeyen bin li mesafedeki arazi onun tarafından taksim edilmiş ve halk parçalara ayrılmıştır. Herbirine prensler nasbedilmiştir. Göğün oğlu (Tan-siyu) her yerde hâzırdır. O prenslere kendi müsaadenamesini verir. Onlardan haber alır ve onlara sorar.» [1]. Selçukî ve Osmanlı arazi sistemlerine benzeyen bu esas ancak imparatorluğun feodalizme karşı zaferinden sonra meydana çıkmış ve birçok buhranlar geçirmiştir.

Osmanlı arazi sistemi de hiçbir zaman sabit bir şekil muhafaza etmiş değildir [2]: Celâlî hareketleri dediğimiz Osmanlı tarihini birkaç asır meşgul eden çok karışık hâdiselerde bu mücadelenin muhtelif safhalarını görüyoruz.

Mücadele devrinin diğer bir vasfı da merkezdeki hassa ordusu isyanlarıdır. Hassa ordusu imparatorluğun eski site zadegânına ve zaptedilen feodal şehirlere karşı koyduğu istilâ kuvvetinin esasıdır. İmparator ona dayanır: Yani imparator ve hassa ordusu yeni doğan bir sınıfın esasını teşkil eder. Bundan dolayı hassa ordusu imparatora tâbi olduğu kadar, (ve daha ziyade) imparator da hassa ordusuna tâbidir. Yeni devlet nizamı, yeni arazi sistemi, hasılı yeni hâkim idare onun elindedir. Bu ordunun içinden **temayüz edenler** imparatorla beraber orduya hükmetmek isterler: Yani yeni teşekkül eden sınıfın bir kısmı diğerini nüfuzu altına alarak hükmünü arttırmak ister. Buradan hassa ordusile imparator arasında mücadeleler doğar: Romada Pretoryenlerin isyanı, Abbasîlerde Türklerden mürekkep [emirülümelerin yetiştiği] hassa ordularının isyanı, Bizansta hétérie ve Osmanlılarda yeniçeri isyanları gibi. Fakat daima hâkim olan hassa ordusudur. Çünkü imparatorluk onun temsil ettiği sınıfla kaimdir. Eğer o mağlûp olursa, bu mutlaka yeni bir sınıfın doğduğuna veya yabancı müdahalelerle imparatorluğun inhilâl ettiğine alâmettir: Tanzimat hareketi bizde evvelâ ikincisini, sonra ecnebi müdahalesile yeni bir sınıfın teşekkül ettiğini gösterir.

[1] Von O. Franke: Zur Beurteilung des chinesischen Lehnswesens (Sitzungsberichte der preussischen Akademie d. Wissen. 1928).

[2] Bundan sonraki makalelerde bütün şark ve bilhassa Osmanlı İmparatorluğunda bu meselenin aldığı şekillere temas edeceğiz.



5. — **Statik devir:** İmparatorluk, bütün bu dahilî mücadelelere ve hariçten gelen istilâ tehlikelerine karşı gene bir nevi **muavazene** bulur. Hudutlarını daimî ordularla korur: Ziraat ve çobanlık üzerine kurulan imparatorluk bünyesi, bütün bunları hariçten gelecek bir hücumu karşılamak için kullanır. Toprağın kumandanlar ve hâkim askerî sınıf arasında taksimi, mintakaların kendi mühimmatı ve erzakile her an orduya katılmağa hazır bulunması sayesinde imparatorluk dahilî ve haricî tehlikeleri karşılar: Bizansın (thème) denilen askerî arazi teşkilâtı, Abbasîlerde hanedan ve orduya **arazi iktâ**, büyük Selçukîlerdeki **mukataa** sistemi, Çinde (yukarıda gördüğümüz) arazinin devlet tarafından taksimi, Osmanlılardaki **timar ve zeamet** teşkilâtı muhtelif imparatorluklarda hâkim sınıfın müdafaa vaziyetini nasıl temin ettiğini gösteriyor. Bu müdafaa vaziyetinde bazan tehlikeli anlar geçer. İmparatorluğun vahdetini kurtaran yeni kahramanlar zuhur eder. Bir müddet için muvazene tekrar kurulur; Romada Trajan, Bizansta Heraklios, Çinde kumandan Pan - tcheou, Osmanlılarda Dördüncü Murad ve kumandan Kuyucu Murad gibi. Fakat bu muvazene ve onun devamı için yapılan hamleler ferdî kahramanlıklardan doğmuş değildir. Muvazeneyi temin eden bizzat imparatorluğun bünyesidir: Mintakaların inkişaf imkânsızlığı (yolların bozukluğuna, asayişsizliğe, merkezle rabıtalara sık sık kesilmesine rağmen) onların merkezden ayrılmasına mâni olur. Bütün mesele hariçten gelecek tehlikeleri karşılamaktır. İşte imparatorluğun esas hedefi bu suretle kendi kendine kifayet, içine kapanmak ve harice karşı müdafaa tedbirleri almaktır: Romanın cermenlere, İranın Türklere, Çinin Türklere karşı yaptığı sedler hep bu hedefin tezahürüdür.

İmparatorluk artık başlıbaşına bir dünya olmuştur. İktisadî, siyasî, fikrî hayatında bu kendi kendine kifayet ve içine kapanma hâkimdir. Vakiâ gene başka âlemlerle ticarî münasebetleri vardır. Fakat ekseri bu münasebetlerde rol oynayan, yabancı unsurlardır [1]. İmparatorluğun barbarlara karşı vaziyeti sitenin kendi dışındakilere karşı vaziyeti gibidir. Bu suretle kapalı iktisadî bir sistem, kapalı dinî bir devlet vücuda gelir.

Mısırdaki haricî ticareti tanzim eden devletti. Çinde bütün kervanlar devletin elindeydi. Romada muhtelif devirlerde bu kapalı sistem vaziyeti değişmiştir. Bizansta kapalı sistemin en tam nümunesini görüyoruz: Bizans ticaret mahreçlerini garba açacak yerde, gururla

[1] Abbasilerin ilk zamanında tıp «Gondi Şapur» medresesi vasıtasile Nasturîler, Haran vasıtasile Sabîiler ve Süryanîlerin, Yahudilerin elinde idi. Ticarette de bunlar rol oynuyorlardı. Osmanlılarda haricî ticarette eskidenberi reayanın büyük bir mevkiî vardı.



ayağına gelmelerini bekliyordu. Sanayi sıkı bir nizam altına alınarak devlet tarafından idare edilmişti. Bütün orta çağ gibi korporasyon kapalı bir sistemdi. Fakat imparatorluk bu kapalı teşkilâtı merkezî nüfuzu altında topluyordu: Âdeta imparatorluk bir korporasyonlar vahdeti idi. Devlet satın alınacak şeyin miktarını, imalâtın kalitesini, satış fiyatını ve işçi ücretini tesbit ediyordu. Bazı mahsulâtın ithalini ve ihracını menediyordu. Her hususta tam bir **himayecilik** (protectionisme) cari idi. Bizansa gelen tüccarlar dikkatle tefiş ve kontrol edilirdi [1]. Gümrük gayet sıkı ve maddeleri inceden inceye tahdit edilmişti. Büyük Selçukîler ve Osmanlılar da da iktisadî hayat bundan pek farklı değildi [2].

İmparatorluğun siyasî ve fikrî muvazenesi de bu kifayet esasından doğuyor. İmparatorluk théocratique bir devlet sistemidir: Hükümdar aynı zamanda dinî reistir. Dinî kanunlar hükümdarın iradesine bağlıdır. Orada siyasî nizam dinî - fikrî hayatı tanzim eder. İmparatorlukta hâkim sınıfın iktidarından başka bir şey olmıyan devlet bütün dinî - fikrî faaliyeti kendinde toplar. Onun haricinde ne hususî bir teşekküle, ne müstakil bir doktrin ve fikre imkân vardır. Teokratik devlet kendi doktrinine muhalif olan bütün teşekkülleri ortadan kaldırır. Bununla beraber bir nevi ademi merkezîyet demek olan imparatorlukta hétérodexe akideler mütemadiyen bu ortodexe telâkkiye karşı mücadele eder: Ya ona karşı cephe yaparak, yahut onun nüfuzu altına girerek devam eder.

Mısır ilk teokratik imparatorluktu: Fir'avunlar Allahın oğlu ve devletin reisi idiler. Mezopotamyada da aynı karakter görülüyor. Mısırdaki IV üncü hanedandan itibaren insan suretinde Allah olan Fir'avun devlete mutlak olarak hâkimdi. (M. önce) 2000 senelerine doğru bir irsî feodalizm teşekkül ederek bu dinî - siyasî iktidarı tahdit eder gibi oldu. Fakat merkezî hâkimiyet Teb'de tekrar kuruldu: Teokratik devletin diğer bir nümunesi de Amerikada Incas İmparatorluğudur [15 inci asır].

Romada imparatorluk bağları gevşek olduğu için teokratik vasıf bariz değildir. Fakat Bizansta bütün kuvvetile meydana çıktı. Habeşte, İspanyol İmparatorluğunda, Çinde muhtelif nisbetlerde teokrasi şeklini görüyoruz. Bizansta muhtelif unsurları tek bir idare altında

[1] Ch. Diehl. Schlumberger ve diğer Bizans müverrihleri bu kapalı iktisadî sistemi bütün teferruatı ile anlatmaktadırlar.

[2] Osmanlıların büyük denizlerle ticareti devrinde Mısır çarşısı bütün bu iktisadî faaliyetin merkezi vazifesini görüyordu. (Tarihi Osmanî Encümeni Mecmuaları) nda 972 - 1000 senesine ait İstanbul gümrük [ithalât ve ihracat] işlerine dair hükümler neşredilmiştir. Sayısı 601 bulan bu hükümler devletin bütün iktisadî işleri nasıl kontrol altında bulundurduğunu, mübadelenin kapalı bir müdahale sistemi içinde fevkalâde tahdit edilmiş olduğunu gösterir. Bu hükümlerden ileride bahsedeceğiz.



toplıyan kuvvet a) müşterek helenisme kültürü, ve b) müşterek ortodoks imanı idi. Ortodoksluk hristiyanlığın resmî bir dinî olması yani kilisenin imparatorluk hükmü altına girmesinden doğmuştu. Bu siyasî - dinî otoriteyi kabul etmiyen bütün doktrinler hétérodoxe sayılarak tardedildi.

Abbasîlerde «ehli sünnet» doktrininin teşekkülü hilâfette dini siyasî nüfuz altına soktu [1]. Nitekim Fatımîlerde de hükümdar şîî mezhebinin reisi ve devlet teokrat idi. İran safevîlerden sonra şîîliğin dağınık, hétérodoxe dallarını atarak dinle devleti birleştirdi. Osmanlılar Fatih - Selim'den sonra «ehli sünnet» doktrinini temsil ettiler: Yani din devletin nüfuzu altına girmişti. Teokratik devletin teşekkülü «icthâh» kapısının kapanması demektir: Artık dinî - fikrî meselelerde müstakil kanaatlerin, hür tefsirlerin yeri olamazdı. Din demek devlet demektir.

İlk Abbasî halifeleri zamanında büyük imamlar müstakil rey sahibi insanlardı: İmamı âzam hayatını ticaretle kazanır ve icthâdı tamamen müstakil ve hasbî bir iş olarak yapardı. Halifelerin nüfuz ve tahakkümünü kabul etmemek için, meşhur olan birçok cür'etler göstermişti. Fakat teokratik devlet kuvvetlendikçe müstakil rey sahibi olmağa imkân kalmadı. Nihayet islâm tarihinde «icthâh kapısı kapandı» diye çok iyi tanılan hâdisıyla bütün islâm imparatorlukları tam bir teokrasi şekline girdiler [2].

İmparatorlukların inhilâl veya teşekkül devirlerinde bu kapalı zihniyeti aşmak istiyen bazı istisnaî hamlelere rastlanır:

Mısır emperyalizminin sonlarında İkhounaton bütün yakın şark itikatlarını toplıyan beşerî bir din yapmağa çalışmıştı: «Ey Aton! Dünyayı ve insanları, yabancı memleketleri, Suriyeyi, Nubi'yi, Mısı- rı hep sen yarattın. Herkese kendi dilini şeklini sen verdin...» [3]

[1] İmam Maverdî'nin «Elahkâmüssultaniye» si bu ortodoks hilâfet sisteminin hukukî esaslarını tesbit etmektedir.

[2] «Babı icthâd» ın kapanması islâm fikr hayatında mühim bir hâdis olarak karşılanır. Fıkha göre müçtehit ikidir: a) Müçtehid mutlak, ki fıkhaın esaslarını tesbit eden dört imamdır. b) Müçtehid mukayyet, ki fer'e ait meselelerde daima icthâtlar yapabilirler. Dört imam esas kaideleri tesbit ettikten sonra artık mutlak manasile icthâh kapanmıştır. Her şey ancak onların kurdukları esas çerçeve içerisinde düşünülebilir. Bu ortodoks telâkkiden ayrılan şîîlerin «imamet» telâkkisine göre - bilâkis - icthâh açıktır. Çünkü İmamı Masum her zaman «hakkın kelâmını tevile» mezundur. Şîîlik bir devlet halini almadığı zaman, katoliklik gibi sırf ruhanî bir teşkilât olarak feodalizme karşı kuvvet olmuştur. O da sür'atle İran-da, Mısırdaki devlet halini aldığı için mıntakavî nüfuzlara daha müsait, daha gevşek bir nevi ortodoksiye inkılâb etti: Burada devleti idare eden İspanyol katolik imparatorluğunda Cluny tarikatının gördüğü rol gibi, şîî imamlarıdır. Yani devlet dinî nüfuzu altına alacak yerde, aşîrî ve iptidâî feodal bir otorite olan dinî teşkilât (tarikâtlar) devletleşmişlerdir. Şüphesiz Bizansta, Abbasîler ve Osmanlılarda gördüğümüz şekil buna nazaran çok mütakâmdır. Kabileye dayanan bu tarikat devletlerinin daha iptidâîleri Yemende Zeydîler, Necitte Haricî ve Vehhâbîler, Afrikada Sünusîlerdir.

[3] Moret et Davy: Des Clans aux Empires (S. 340 - ilâh...).



Hindi zapteden Yüeşi hükümdarları bir zaman budizm, mazdeizm, si-vaizm ve yunan dinlerini cemetmeğe çalıştılar [1]. Hind - Mogol hükümdarlarından Ekberşah 1000 senelerinde Hindistanda islâmiyet, brahmanizm, budizm, Jainisme ve diğer mezhepleri uzlaştırmaya çalışmış ve bunun için «Ayini Ekberî» yi yazmıştır. Fethi Porsekrî'de yaptırdığı «ibadethane» de muhtelif din salikleri için köşeler vardı [2]. Nadirşah İranda vahdeti tekrar temine çalıştığı sırada mezhepleri uzlaştırmak ve hepsini kuşatan «Caferiye» mezhebini kurmak için bir kongre yapmış; neticesiz kalan bu teşebbüse de İstanbul'dan Süveydîzade Abdullah Efendi murahhas gönderilmişti [3]. Fakat bu tesamühlü geniş hareketler imparatorluğun vahdetini yeniden temin içindir. Nitekim bu gaye elde edildikten sonra kendiliğinden tekrar kapalı dinî sistem teşekkül eder. Bütün verdiğimiz misaller az zaman sonra nasıl tekrar kapalı teokratik devlete geçildiğini gösterir.

İmparatorluğun bu maddî ve manevî kifayeti, fikrî âlemindeki durgunluğun, «itimadı nefis» in, gurur ve mahviyet tezaadının da sebebi. Her şey Allahın iradesine tâbidir. Sultan **Allahın oğlu, gölgesi** veya **vekili** olduğu için her şey onun iradesine tâbidir. Onun karşısında bütün iradeler ve şahsiyetler silinir. İmparatorluk mıntaka zâdegânlığını silmeğe çalıştığı gibi, sultanın iradesi de şahsiyetleri ve benlikleri siler: Arazi Allahın yani Sultanındır. İnsan bu dünyada olduğu gibi, tasarruf ettiği toprağın üzerinde de **misafir**'dir. Bugün gelir, yarın gider, hiçbir şeyde baka yoktur. Allahdan başka her şey geçici gölgedir. Bütün mevcudatı ve şekilleri gölge addedip Allahtan başka mutlak varlık tanımayan «vahdeti vücut» imparatorluk nizamının hakikî felsefesidir. Bununla beraber vahdeti vücut gibi imparatorluk ta azamet ve mahviyeti kendinde cemedir:

### Fakiri padişeh âsâ, gedayı muhteşemem

İmparatorluk, sultanın şahsında timsalini bulan mutlak bir kifiyet, itimat ve gurur âlemdir: «Küffarı hakisar», «Tatarı bedkirdar», v. s... Bu nizamın dışında kalan her şey küçük görülmüştür. Bu nizam kendini âlemin merkezi olarak aldığı için tamamiyle romantik bir dünya görüşüne maliktir. Bunun yalnız teknik ve fikrî bir üstünlükten ileri gelmediğinin delili, aynı zamanda mevcut imparatorlukların birbirine karşı bu zihniyette olmalarıdır. İmparatorluk iktisadî ve fik-

[1] Ed. Specht: Yueşiler hakkında makaleler (Journal asiatique, t. II. 1883).

[2] Comte de Noër: L'Empereur Akbar — G. Bonet Maurey: Akbar, un précurseur de la tolérance en Inde (Revue d'histoire des Religions 1885, 11 - 12) — Baron Carra de Vaux: Les penseurs de l'İslam. t. 1, p. 318 - 330).

[3] Süveydîzade İkinci Mustafa zamanında yapılan bu kongre dolayısıyla bir seyahatname ve risale yazarak burada teşebbüsün esaslarını anlatmıştır.



rî kabiliyetlerini kaybettiği zaman bu zihniyet asla değişmemiştir: «Yedi düvele meydan okumak», «dünyayı ayağına getirtmek», «kâfirin icadına tenezzül etmemek» Bizans, Çin, Osmanlı İmparatorluklarının inkıraz devrinde hâkimdir: Tanzimattanberi garbın hakikî manasile bize nüfuz etmemesini burada aramalıdır.

Diğer cihetten gene imparatorlukta mahviyet ve **melâmet** son derecedir. Allahın iradesi ve sultanın mutlak şahsiyeti karşısında bütün ferdiyetler silinmiştir. Hallacı Mansur'un «Ben hiçbir şeyim, o her şeydir» kaidesi burada hüküm sürer. Garpta olduğu gibi kiliseyle derebeylik biribirine karşı koyan iki ayrı kuvvet değildir. Her şey devletin iktidarında erimiştir. Vakıf, mülk gibi hususiyetler daima bu mutlak kaideye göre şekil almağa ve değişmeğe mahkûmdur.

Kimsenin hayatında ve mülkünde istikrar yoktur: Bir devşirme çocuğu bugün sadrazam olur, yarın idam edilir. Fakat bunu yapan da sultanın iradesi değildir. Hâkim sınıftır. Çünkü sultan da onun hükmüne tâbidir: Romada, Abbasîlerde, Bizansta, Osmanlılarda hassa ordusu, yeniçeri, imparatorları düşürür ve katlederdi: «Düşmez kalkmaz bir Allah» telâkkisi bütün bu tahavvüller içerisinde imparatorluğun payidar olmasını temin eden (ve garp zâdegânına benzemiyen, istikrarsız) hâkim sınıfı temsil ediyordu.

İnkişaf devrinde imparatorluğun dünya ile münasebetleri zenginleşir. Paytaht **beynelmilel münasebetler ve rabıtalı şehir** olur. Ticaret yolları vasıtasile teknik, ilim, felsefe orada birleşir. Muhtelif tesir ve aşılar yeni mahsuller meydana getirir. İmparatorluk, dünya fikir hayatının yürüyüşünde büyük bir âmil olur: Mısır, şark ilmini Akdenize taşıdı. İskender İmparatorluğu Yunan medeniyetini Hinde ve Orta Asyaya götürdü. Bağdat Abbasîler zamanında bütün dünya ilminin merkeziydi. Gaznevîler Hindi meydana çıkardılar. İslâm imparatorlukları şarkı garba bağlıyordu.

Fakat, imparatorluk kendi içine kapandığı zaman bütün fikrî âleminde umumî bir fakirleşme başlar. Dünya görüşünde mistikleşme, realite hissinin kaybolması, müşahede kabiliyetsizliği, verbalisme, skolâstik bu fakirleşmenin başlıca vasıflarıdır. Artık yeni araştırmalara imkân kalmamıştır. Zihinler, eski otoritelerin esiridir: Bizans İmparatorluğu muayyen bir devirden sonra bu hale girdi. Bütün Bizans tarihinde - birkaç Aristo'cu şarihden başka - hiçbir âlim ve filozofa rastlanamaz. Osmanlı devrinde (16 ıncı asırdan sonra) ilim ve felsefenin durgunluğu da bundan ileri geliyor.

İmparatorluğun kendine kifayeti, hariçle münasebetlerin kesilmesi, fikrî âleminde de bir içine kapanma ve mistikleşmeyi doğurmuştur. Bu nihayet realite hissinin kaybolmasına ve tamamen derunî ve tim-



salî bir fikir âlemi meydana gelmesine sebep olur. Mısırın yakın şarkla münasebetleri birer birer kesilerek içine kapandığı devirde en koyu mistik cereyanlar inkişafa başladı. Bu mistikleşmenin en güzel nümunesi Hind'dir: Hind felsefesi realite ile irtibatı tamamen kesilmiş bir mücerredat âlemidir. Çin medeniyeti içine kapanma devresinde aynı vaziyete girmiş ve pratik Confucius felsefesi yerine mücerret ve mistik budizm hâkim olmağa başlamıştır.

6. — **İnhilâl devri:** İmparatorluk, a) sınıf tahakkümünün son hadine gelmesi, b) harice karşı mukavemet imkânsızlığı yüzünden inhilâl eder. Sınıf tahakkümünün doğurduğu gerginlik aşağı tabakalarda inhilâl ettirici (anarşik) fikirlerin yayılmasına sebep olur: Panteizm, kozmopolitizm, teslimiyet ve mukavemetsizlik fikirleri din şeklinde intişar etmekle beraber iktisadî köklere dayanır. Eski Yunanda İskender İmparatorluğundan sonra «dünya hemşeriliği» fikirleri yayılmağa başladı. Romada Pleb ve Spartaküs hareketlerinden, revakîlik cereyanlarından sonra hristiyanlık imparatorluğun temellerini sarstı. İranda Kubad zamanında Mûbid mûbidan olan **Mezdek**'in neşrettiği doktrin imparatorluğun müfrit sınıf farkına dayanan bünyesini esasından sarsmıştı. Çinde ve Türkler arasında Budizmin yayılışı aynı sebeplere dayanmaktadır: Uygur hükümdarı, budizmi kabul ederken harp ve mücadele aleyhdarlığının muhitte nasıl yerleşmiş olduğu açıkça görülüyor [1]. Bizansta bogomilisme'in intişarı, Osmanlıların birinci parçalanma devrinde [Timur istilâsı] melâmîliğin yayılması [2], Osmanlıların son devrinde melâmîliğin büyük bir rağbet kazanması aynı hâdisenin tezahürleridir.

İmparatorluğun iktisadî inhilâl şartları hazırlandıktan ve bunun doğurduğu fikrî inhilâl başladıktan sonra artık bir istilâ veya dahilî parçalanma imparatorluğu yıkmak için kâfidir: Eski imparatorlukları ortadan kaldıran Cermen, Arap, Türk, Mogol, ilâh... istilâlarıdır. Bununla beraber iktisadî bir nüfuz (meselâ sanayi kapitalizminin nüfuzu) da imparatorluğu mahvedebilir: Hind, Çin, Osmanlı, ilâh... imparatorluklarında görüldüğü gibi.

Tarihde bütün devrelerini tam olarak tesbit ettiğimiz içtimaî şekil imparatorluktur: Klan ve kabilelerin başlangıcı karanlıktır. Burjuva

[1] Milâdın ikinci asrında Hiyong - nu İmparatorluğu parçalanmış, Çin Kumandanı Pan-Çeo Hazar denizi kenarlarına kadar ilerlemişti. Bu devirde budizm yayılmağa başladı. Sekizinci asırda Tokyo devleti de parçalandıktan sonra budizmin yayılması için müsait şartlar hazırlandı: İçtimaî emniyetsizlik, istikbal korkusu ruhî muvazeneleri bozduğu için budizmin bedbin mistisizmi kolay yerleşiyordu.

[2] Yıldırımın sonra Osmanlı devletinin parçalanması melâmîliğin ve Bedrettin doktrininin yayılmasına sebep oldu. Rıdvan Nafiz Konya mecmualarından birinde vaktile neşrettiği bir etütte Bedrettin doktrininin Varna Sufileri arasında yayılmasına eski Bizans «bagumilizm» i arasında münasebet görmektedir.



cemiyetlerinin nihayeti muayyen değildir. Bundan dolayı müverrihleri ve birçok tarih filozoflarını en çok meşgul eden mevzu - haklı olarak - imparatorluk olmuştur: İbni Haldun'un «tarih felsefesi» imparatorlukların bir nevi tasviridir. Montesquieu, Gibbon bu mevzu üzerinde durdular. Fakat onları aldatan cihet, imparatorluğu müstakil bir şekil, âdeta bir «uzviyet» telâkki etmeleri olmuştur: Doğan, büyüyen ve kaybolan bu muazzam cemiyetlerin eğer dünya tarihinde oynadıkları rolü görmüş olsalardı, onların istihsal ve hâkimiyet tekâmülünde, nihayet zincirin bir halkası vazifesini gördüklerini, ve imparatorluklarda yarım kalmış tekâmülün muasır cemiyetlerde devam ettiğini tasdik edeceklerdi.

---



# K R O N İ K L E R

## Japonya - Çin

### «İçtimaî teşekkül problemi»

Uzak Şark bu sırada bize iki mühim muamma, mütenakız gibi görünen iki problem gösteriyor. Son harpler bu problemin ehemmiyetini bütün arttırmıştır:

1. — Asla değişmez görünen bir içtimaî tip : Çin.
2. — Yanıbaşında, şaşılacak ânî istihaleler geçiren bir içtimaî tip : Japonya.

Halbuki ikisi de aynı tarihin iki unsuru, az çok aynı içtimaî tekâmülü geçmiş iki cemiyettir. Fakat bu iki cemiyetin içtimaî teşekküllerini daha yakından tetkik edersek aradaki fark meydana çıkar:

a) Çin, aile cemaatleri halinde küçük köylülerden ibaret (küçük arazi sahibi), mestevli çobanların hâkimiyetine tâbi bir memlekettir.

b) Japonya, kasaba cemaati halinde küçük zanaatkâr - köylüden mürekekp; fakat büyük arazi ve burç sahibi muharip reislere tâbi bir memlekettir.

Bu iki sınıf teşekkülü ve iki terkipten birincisi **imparatorluk** bünyesini ve kat'î hareketsizliği doğuruyor. İkincisi bir nevi feodaliteyi, servet birikmesini ve seri istihaleleri meydana getiriyor.

Çinde hareketsizliğin iki esaslı sebebi var: 1) Küçük köylü ve aile iktisadının temezküz imkânsızlığı; 2) Mançu çobanların tahakkümü. Çin üzerinde uzun zamandanberi devir devir istilâlarla yenileşen bir hâkimiyeti yaymak suretiyle, bu sınıf içtimaî Çin tipini adeta dondurdu: Hususî hayatta pateryarkal aile cemaatine, ecdat otoritesi ve ibadetine, umumî hayatta çobanlar hükûmetine tâbi olan bir **küçük köylü cemiyeti**, zarurî olarak imparatorluk bünyesi içinde saplanıp kalıyordu.

Japonyanın içtimaî tipi bu neticeleri doğurmaktan uzak bir tarzda teşekkül etmiştir.

Evvelâ - Orada zanaatkâr tipi Çinden çok fazla inkişaf etmiştir. Ve zanaatkâr, köylüden daha çok temerküze ve inkişafa müsaittir.

Saniyen - Kasaba cemaati, kapalı aile cemaatini gevşetmiştir. Nüfuz parteryarkal reislerden kasaba cemaat reislere geçmiştir: Bu, bir nevi komün teşekkülüne imkân veriyor.



Salisen - Japonya (ada vaziyetinden dolayı) çoban istilâlarından korunmuştur. Dinî ve askerî burg reislerinin, büyük arazi sahiplerinin hükümü altında inkişaf etmiş ve erkenden ticarî hayata girerek hazırlığını - kısmen - yapabilmiştir.

Coğrafyacılar, antropologlar bu tefevvükun izahında statik ve binnetice yanlış sebeplere ulaşıyorlar: Japonlar Malais ırkına mensuptur. Ve Japonya gibi Uzak Şarkta pek çok ada vardır ki inkişaf etmemiştir: (Somatra, Cava, Filipin v.s..) Bunun için Japon teşekkülünü tarihî ve dinamik inkişaf seyrine göre tetkik etmek lâzımdır:

1. — Hâkim sınıf: Bir nevi askerî feodalizmden doğmuştur. Sırf muharriptirler, büyük arazi sahibidirler, fakat ziraat yapmazlar.

2. — Köylü sınıfı: Japon halkının esasını teşkil eder. Bir nevi servaj devri geçirmiştir.

Japonya, son asra kadar kapalı vazo halinde, her türlü haricî tesirden uzak kendi içinde tekâmülünü yapmıştır: 1868 deki «Meyci» inkılâbından sonra vazo kırılmış ve memleket en seri ve harikulâde istihalelere uğramıştır.

A. — Japon köylüsü, devletin son devirde kendisine vermiş olduğu toprak mülkiyetini muhafaza kabiliyetini gösteremedi. Halbuki 1873 de kanun her köylüye toprak mülkünü ve onu satmak hakkını vermişti. Acaba bu suretle Japonya feodal rejimden şahsî mülkiyet rejimine kolayca intikal edebildi mi? Zira Garp rejimini kabul etmek ve Garpli kanunları almak, derhal o içtimaî teşekküle girmek için kâfi değildir.

Japonyanın 1900 sergisi için «Japonyada ziraat» adile neşrettiği raporda otuz sekiz sene evvelki vaziyeti görüyoruz: «Zürraa toprak tasarrufu hakkını veren siyasî reforme olalı otuz seneyi geçti. Küçük mülk sahiplerinden ekserisi sıkıntıdadır, mülkelerini rehine vermiş, hattâ satmışlardır. Bu suretle toprak büyük mülk sahiplerinin eline geçiyor. Bugün çiftçiler zirai nüfusun beşte ikisinden fazlasını teşkil ediyorlar.»

Fakat acaba toprağın yeni sahipleri ondan hakikî istifadeyi ediyorlar mı? Aynı vesika bundan da bahsediyor: «Büyük mülk sahibi de, küçük çiftçi eline bırakılmış olan araziye idare hususunda sıkıntıya düşer olmuştur. Büyük arazi sahibinin toprağını ve usullerini ıslah etmesi nadiren görülmüştür.»

Bu suretle mülkiyete tasarruf ve onu idare kabiliyeti verilmeden bir inkılâpla mülk sahibi edilmiş olan Japon köylüsü patronluk imkânını kazanamamıştır. Ve bundan dolayı toprak sahiplerinden mühim bir kısmı ziraatten vaz geçerek şehire gelmeğe ve memuriyete girmeğe başlamışlardır.

B. — İnkılâptanberi bütün Japonlar memur olmak istiyorlar.

Topraklarını terkeden bu köylüler ne yapacaklar? Anî istihalelerle



yeni şekillere alışamıyan sınıf, realite mefhumunu kaybetti. En harikulâde ve görülmemiş şeylerin tahakkuk ettiği bir rüya halini yaşadı. Bu harikulâde şeylerden biri de, bir hamlede ve hazırlıksız olarak devleti ellerine geçirmeleridir. Eski muharıpler (Samouraï) den küçük köylüler ve zanaatkârlara kadar herkes bu otoriteye iştirak etti: «Japonlar memur olmak istiyorlardı» (André Bellesort: La société Japonaise). Aşağıdan yukarı çıkan bu iktidar korkusu, Japon halkını harbe sevk ediyordu. Bir Japon sefiri diyordu ki: «Eğer biz harp yapmazsak, iktidar mevkiini kaybederiz.» İşte 1904 denberi Japon - Çin, Japon - Rus, ve son Japon - Çin harplerindeki muharip emperyalist ruhun esası.

Japonların tekâmülü: — I. Birinci safha, millî din olan Şintoizm ve ilk kabileler safhasıdır. Japon kabileleri, şimdiki Nippon adalarını işgal ederek tarihlerine başladılar. İlk reisleri ve Şintonizmin reisi olan Tan siou Daï - sin (İhtimal Hioung-Nou reislerinden biri) Aïnu'ları Şimal adalarına tardederek memlekete hâkim oldu: Şintoizm, esaslarında tamamen eski Türk (Şaman) ve Çin dinleriyle müşterek bir kozmogoni'ye maliktir. Bu hanedanın sonuncusu Awa-se, Mikadolar hanedanının ve Daïri Kastinin babasıdır. Burada Şinto mukaddes kitabı olan Yamaito Bumi, Şinto ilâhlarının yerli ruhlarla nasıl mücadele ve onları mağlup ettiğini anlatıyor.

II. İkinci safha: VI inci asırda Budist Lamaïsme'in Japonyaya girmesidir. Japonların Budizmi kabulü, ümmet hayatını doğurdu (1), ve memlekete çift siyasî iktidarı olan modern şeklini verdi:

A. Lâmalar, Allahın gölgesi (incarné) olan dinî reisin yanında hacıların hediyeleriyle vücuda gelmiş muazzam bir hazine vücuda getirdiler. Bu suretle tanzim ettikleri büyük kervanlar uzak ticareti eline geçirdi. Bu suretle iktisadî - siyasî iktidar bu dinî sınıfın eline geçti.

B. İmparator Fistazu Lama mezhebini kabul etti. Daïri sınıfından gelen büyük aileler yanında dinî aileler kuruldu. Bu suretle büyük Daïmiosların altında Samouraï'lerin muharip dinî sınıfı teessüs etti.

Japonyada Budik asalet hâdisesi, bu memleketin orta çağındaki bütün tarihini izah eden başlıca hâdisedir. Bu tıpkı Tibetteki teessüse benzer bir şekilde başlamıştır. Dalai Lama, Japon Daïri'sinin muadilidir.

Çinle Japonya ve Tibet arasında bu noktai nazardan tam bir tehalüf vardır. Bunun sebebi, bu muhtelif cemiyetler arasındaki içtimaî teşekkül farkıdır. Çin ailelerinde - gördüğünüz gibi - ecdada ibadet ve pateryarkal aile kültü hâkimdir: Bu tip imparatorluk vahdetini ve Çin ahlâkının esası olan (Piété filiale) i doğuruyor.

(1) Bu tabirden Ziya Gökalp'ın ümmet devri telâkkisi ve bütün neticelerini çıkarmamak şartıyla.



Tibette ve Japonlarda bilakis sonradan kasaba değişmeleri oldu. Ve ilk ecdad kültü yerine kasaba kültleri başladı.

12 nci asırda Daïmios'ların an'aneye müstenit inhitat halindeki kuvveti ile Samourai'lerin Lama esaslarına dayanan ve yükselen kuvveti müvazene halinde idi. 1157 de müstakil eyalet derebeyleri olan Daïmios'lar arasından Kijomari, Lamalara ve dağ rahiplerine dayanarak iktidar mevkiini ele geçirdi ve Mikado unvanını aldı. Fakat muvaffak olamıyarak Cenuba çekildi. Bu suretle Daïmios'ların nüfuzu ikinci plâna atıldı.

Avrupalılar geldiği zaman Japonyanın vaziyeti bu idi.

II. 1542 de Çinde bir Portekiz binası kuruldu. Bunlar Japonyaya geçtiler. 1549 da Cizvit Francois Xavier Japonyaya çıktı. Fakat Japonyadan istifade imkânının azlığı Avrupalıların uzun müddet ora ile fazla meşgul olmamasına sebep oldu.

1853 de Amerika, Kaliforniya ile Çin arasında bir ticaret yolu kurdu. Aynı sene bu hat, kapılarını açması için Japonyaya müracaat etti. Japonlar reddettiler. Fakat ertesi sene cebrî teşebbüsle muvaffak oldu. 1859 da Fransa üç limanın açılmasını temin etti. Bütün bu teşebbüslerde Samourai'ler Daïmios'ları takiben, ecnebilere karşı koyuyorlardı. Fakat ne olursa olsun bir defa Garp tekniği ve sermayesi memlekete girmişti.

1868 de (Meyci — Nur) inkılâbı vaziyeti değiştirdi. Bu inkılâp zahirde Şiogun'lar ve Lamaist zategâna karşı Şinto reisi olan Mikadonun zaferi idi. Fakat inkılâp, feodalizmin yerine monarşinin kaim olmasını ifade ediyordu. Bu inkılâp memleket içinde tabii bir surette temerküz eden sermayenin doğurduğu burjuva sınıfının vücuda getirdiği bir inkılâp değildi.

Mikado, tek hâkim oldu. Feodal sınıfların yerine, şimdi Mikadonun temsil ettiği iki sınıf tebellür etti:

1. — (Burjuvalaşmak istiyen) şehirli sınıfı ve şehirlerde yerleşen yeni ecnebiler.

2. — Kısmen arazisini kaybetmiş ve şehirlere doğru akın etmekte olan zaif bir köylü sınıfı.

Mikado nedir? Bu artık eski ruhanî reis, muharip sınıfın reisi değildir. Bu, monarşik temerküzün sembolü ve idealidir. İktidar, burjuvalaşmak istiyen şehirli sınıfın eline geçti; bu sınıfa bir kısım eski zategân, eski arazi sahipleri karşıyordu. Bu yeni rejim Avrupaî asalet tabirlerini aldı. Yeni sınıf Garp taklidi bir nevi memur burjuvazisi meydana getirdi. Politikacıların iktidar mevkiine geçmesi zarurî idi.

Bu suretle (Rusyada kulaklar, boyarlar, mirler, ilâh... gibi) büyük feodal teşekküller ilga ediliyordu.

İnkılâba bu kadar karışmış olan şehir halkı, ancak henüz el tezgâhlarına sahip küçük fabrikatörlerden ibaretti. Ve bunlar büyük bir nüfuzla sahip olmak için lâzımgelen ne mikdar, ne de kültüre sahiptiler. Şeref,



unvan ve imtiyazlarını kaybeden Samourai'lerin fonksiyonları değişti. Fakat - hakikatte - idare kabiliyetini haiz olan yalnız bu sınıftı. Bu suretle yine onlar devlet bürolarını ve orduyu işgal ettiler. «Çift kılıklı adamlar» şimdi siyasî ve memur oldular.

Bu suretle yeni teşekkül, memlekette büyük teşebbüslere elverişli hakikî patron (burjuva) sınıfının doğmasını temin edemedi. Kütlenin üzerinde vücuda gelen yeni sınıf, yalnız eski feodal tabakaların istihalesinden doğan bir politikacı ve memur sınıfı idi. Zengin ve kudretli, mümtaz olmak için yegâne vasıta olarak politika kalıyordu. Ecnebilerin iktisadî nüfuzu, millî rekabet olmaksızın bütün büyük ticarî, sınai ve malî teşebbüslerin başına ecnebî sermayesinin geçmesine sebep oldu. O suretle ki Japonyanın iktisadî tekâmülü arkasında Garp sanayi ve ticareti, Büyük Britanya sermayeleri gizlenmişti. Millî Japon hayatı sırf siyasette ve orduda toplanmıştı.

IV. 1905 denberi Japon - Çin ve Japon - Rus harpleri, burjuvalaşmak isteyen Japon fonctionnarisme'ini zarurî olarak bir emperyalizme sevk etmişti. Bu vaziyet, kısmen nüfusun artmasına ve sınai inkişafa sebep oldu. Fakat bu inkişaf hakikatte iki sınıf arasındaki tezaadı nisbetsiz derecede arttırdı: Taassup ve muhafazakârlık, an'aneye müfrit bağlılık; bizim Tanzimattan sonra çekmiş olduğumuz «Garp - Şark» ikiliğinin bütün buhranları kendini gösterdi. Medeniyetle kültürü birbirinden kat'î olarak ayırmak ve şekilde Avrupalı, özde ifrat derecede Şarklı kalmak isteyen Japonyayı, bizce kat'iyen çıkılmaz bir yol olan bu düalizme sırf hususî sınıf vaziyetini kurtarmak için baş vurmuş dünya yüzünde tek misal olarak görüyoruz.

H. Z.

## Tarih Kurultayı

Geçen yazın sonunda (197 Eylül) İstanbulda Üçüncü Tarih Kurultayı toplandı. Bu kurultayda evvelkilere nazaran bir kaç noktadan mühim ilerleme görülüyor:

1 — Bir kaç sene evvel umumî hatları taslak halinde ortaya atılmış olan meseleler derinleştirilmiş ve gittikçe daha ziyade ihtisasa gidilmiştir. Bir kaç deneme arasında hangisinin daha semereli olabileceği ancak bu suretle yapılan monoğrafilerle meydana çıkar.

2 — Tarih tetkiklerinde beynelmilel münasebetlerin ne kadar zarurî olduğu, kurultayın feyizli eserlerinden anlaşılıyor. Türk tarihinin en eski devirleri bütün dünya tarihi ile alâkalıdır. Türk tarihinde derinleşmek bizi bu suretle insaniyet tarihine götürüyor. Yapılan bütün tetkikler, mede-



niyet tarihinin karşılıklı münasebetler ve tesirlerden ibaret olduğunu göstermektedir.

Bu son kurultayda okunan raporlar arasında gerek ihtisas, gerek tamim mahiyetindeki bir çok tetkikler medeniyet tarihindeki rolümüzü aydınlatması bakımından çok istifadeli olmuştur.: Profesör Şemsettinin «İslâm dünyasının inhitat sebebi Selçukî istilâsı mı?» adlı tetkiki, Haçlı seferleri dolayısıyla bazı Garp müverrihlerinin haksız isnatlarına güzel bir cevap teşkil etmektedir. Profesör İsmail Hakkı Uzunçarşılı ve Doçent Ömer Barkan'ın Anadolu tarihinde arazi meselesini tetkike girmeleri büyük bir memnuniyetle karşılanacak bir hâdisedir. Bu nevi araştırmalara çok muhtacız. Bunların bilhassa mukayeseli sosyolojik tetkiklerle tamamlanması veya onlara sağlam malzeme vazifesi görmesi medeniyet tarihimiz için çok faydalı olacaktır. Profesör Şerefettin «Eski Türk ananelerinin bazı islâm müesseselerine tesiri» hakkındaki yazısında, Ziya Gökalp zamanındanberi iddia edilmekte olan fikrin müsbet sahada tahakkukunu gösteriyor.

Kurultayda okunan raporlar, küçük bir kronik içerisinde sayılamıyacak kadar çoktur. Burada yalnızca onların temas ettiği meseleler ve umumî vecheden bahsetmek istiyorum: Tarih Kurultayının en kıymetli tarafı - kanaatimce - gözümüzü birdenbire çok geniş bir daireye kadar genişletmesi ve medeniyetlerin doğuş ve inkişaf devirlerine götürmesidir. Bu sayede Osmanlı - İslâm medeniyetinin kapalı dairesini kırarak cemiyetlerin hakikî seyrini tanımak yoluna girilmiştir. Türk cemiyetinin başladığı rönesans hareketinin kıymeti bilhassa şuradadır ki eski Garp rönesansı gibi medenî inkişafın birinci halkası olarak Yunani almamış, Hindo - Avrupa ırkının yürüyüşüne saplanıp kalmamış medenî karşılıklı tesirleri daha geniş dairelere kadar yaymaya muvaffak olmuştur. Bu yeni araştırma tarzı bütün milletlerin müşterek çalışmalarna ve müşterek alâkalarna en müsait yoldur.

H. Z.

## Türk mimarîsi ve yeni teşebbüsler

Evkaf büyük camileri tamir ettiriyor: Atik Alipaşa, Çemberlitaşın yanında tarihî bir meydan haline geldi. Ağa camii, Beyoğluna başka bir güzellik verdi. Yenicami için ne zamandır esaslı teşebbüslere girişildiğini biliyoruz. İstanbulun en büyük ziynetini teşkil eden eski mimarî eserlerinin bu suretle birer birer ihya edilmesi hakikaten çok yerinde bir teşebbüstür.

Pariste belediye Notre Dame de Paris'nin üzerindeki isleri temizletmek için iskele kurdurmuştu. Gazeteler, bilhassa ananeci zümre gürültüyü kopararak, tarihin bütün izlerle beraber muhafazasını müdafaa ederek bu temizletmeye mani oldular ve iskeleler zorla indirildi. Gerçekten bu bir meseledir: Tarihî eserleri zamanın üzerindeki tahribatı ile beraber mi muhafaza



etmeli yoksa, onları aslı hallerine iade (restituer) ederek mi saklamalı? ananeciler birinci nokta üzerinde taassupla ısrar ederler. Onlara göre zamanın eşya üzerinde bıraktığı izin bir kıymeti vardır. Bu izi bozmağa hakkımız yoktur.

Fakat bu binalara en güzel şekillerini veren sanatkâr onları zamanın tahribatıyla beraber mi düşünmüştür? Mimarî eseri tarihî bir vesika değil, her şeyden evvel güzel bir eserdir. Asırların galerisinden geçmek için değil, bugün de başka bir gözle güzel bulduğumuz eserin hazzını yaşamak için onu eski haline iade etmelidir.

Vakıa bu münakaşanın çok su götürür yeri var. Bununla beraber belediye bakımından estet görüşünü daima tarihçi görüşüne tercih etmek doğrudur. Varsın bazı memleketler hâlâ ikinci fikri müdafaada ısrar etsinler: Şehir hesabına, Atık Alipaşanın bugünkü hali eski manzarasından çok daha güzel değil mi? Şu kadar var ki bu «eski haline iade» işinde çok daha ihtiyatlı davranmalı. Eserin üç yüz senelik tarihî bir hatıra olduğu intibasını büsbütün silmemelidir. Bu noktanın ehemmiyetini bilhassa Yenicami tecrübesi gösterecektir.

Tarihî ve güzel eserleri meydana çıkarmak mevzuu bahsolduğu zaman belediye ve evkaf daima mücadeleye girmiştir. Cemil Paşa ile Hayri Beyin her sokak başında, her meydanda bir çıkan ihtilâfları galiba bugün de başka başka şekilde yeniden canlanacak. Burada derhal bir anane-hürriyet meselesi görmek ve işi hürriyet lehine halle çalışmak bence doğru değildir. Tarihî eserler şehirciliğin karşısına çıkan bir engel değil, bilakis onun unsurudur. Tek parça halinde birdenbire meydana gelen dört köşe şehirlerden tarihî şehirleri ayıran mühim fark, onların lehlerine kaydedilecek bir meziyettir. Venedik, Bruges dar yollarını genişletmek için eski binaların bir taşına olsun dokunuyor mu? Sıhhati, intizamı güzellik ve tarih ile mezcetmek lâzımdır.

Fakat bu meselenin bizde her hangi bir tarihî şehirde olduğundan çok daha geniş kıymeti vardır. Çünkü Türk mimarisi, dünya mimarisi içinde büyük mevkî olan beşerî bir sanattır (1). Resimden, heykelden, tiyatro ve romandan mahrum olan, şiiri mahdud bir kaç şekil içinde devreden, umumî karakterile mısıracı ve tezyinatçı kalan islâmî Türk sanatının hakikî şaheseri şüphesiz ki mimaridir. Osmanlı mimarisinin eserlerini ancak eski Mısır, Yunan ve gotikle mukayese edebiliriz. O, terkip ve ifade itibarıyla, kendini hazırlamış olan bütün mimarileri (İranı, Selçuku ve Bizansı) aşmıştır. Türk mimarisi hakkında Garplıların edinmiş oldukları yanlış fikirleri silmek zamanı çoktan gelmiştir. G. Migeon, Saladin hattâ

(1) Üstadım Emin Âli'nin 1917 de *La pensée turque* mecmuasında Fransızca olarak neşrettiği Türk mimarisi hakkındaki makalelerini bu mecmuada yeniden neşretmek istiyoruz.



Glück'ün tetkikleri bunun için kâfi değildir. Bir dostum 13 sene evvel Paris'ten bana yazdığı bir mektupta Sorbonne profesörlerinden Basch'ın mimarimiz hakkındaki yanlış fikirlerinden feryat ediyordu. O zamandanberi bu yolda - maalesef - hiç bir ciddî tetkik yapılamadı. Bu meseleye hâkim bir gözle bakabilmek için medeniyet tarihi içinde mimarının tekâmülünü görmek ve kendi mimarimizin bunlar arasında terkiibini nasıl yaptığını meydana çıkarmak lâzımdır. Monoğrafiler, tahliller bu terkiibi hazırlıyacak veya tamamlayacaktır.

Son zamanlarda Türk Tarih Cemiyetinin gayretile, Rıfki Melûl bu tarzda etraflı monografik tetkiklere girmiş bulunuyor. Mimar Sinan'ın eserleri ve kitapları hakkındaki tetkikin neşrini sabırsızlıkla bekliyoruz. Buna bir nevi başlangıç halinde küçük fakat dolgun bir makalesi «Ülkü» mecmuasının 63 üncü sayısında çıktı. Neşredeceği kitap için kendisiyle görüşürken bana bazı tasavvur ve temennilerinden bahsetti: «Mimar Sinan'a dair araştırmaları, Mimar Hayrettin, Kemal, Mehmet ve Kasım, ilâh... hakkındaki etüdler takip etmelidir.» Hakikaten bütün bu monoğrafiler kül olarak Türk mimarisinin yazılmasını temin edecektir.

Bugünün dünyasında yaşıyacak kıymetleri, artık geçmiş olanlarından ayırmanın zamanıdır. Osmanlı devrinin dışından bakacak ve böyle bir temyizi yapacak vaziyetteyiz. Bir medeniyetin her hangi bir sahada insanî ölçüde büyük eserler yaratmasile, başka sahalarda aynı işi yapmış olması icap etmez. İngilizlerin büyük dram sanatları ve şiirleri vardır. Fakat mimarileri ve musikileri yoktur.

Bugün Türk mimarisini beğenirken, bir ecdad muhabbeti veya arkeoloğ alâkası ile, bıkılmış klasik zevkleri aşmak isteyen her hangi bir ekzotik zevkle değil, tamamen insanî ölçü ile hareket ediyoruz.

H. Z.

## André Malraux'nun (Espoir) ı

«André Malraux» nun son eseri hakkında bir Fransız münekkidi şöyle diyor: «Biz Trova muharebesini ancak İlyada vasıtasile biliyoruz. Belki aynı suretle İspanya harbi de Malraux'nun «Espoir» adlı kitabile tanılacaktır.»

Şüphesiz bu harbe dair bir çok yazılar kalacaktır; fakat bunlardan hiç birisini tahlil ve anlayış kabiliyeti, tabloların tenevvü ve hakikati itibarile, bu eserden fazla bir değeri olamayacağına emin olabiliriz.

Bu eser belki İlyada'dan daha fazla bir harp kitabıdır. İlyadanın her şeye rağmen bir mevzuu vardı: «Çadırı altına çekilen Aşil'in hiddeti». «Espoir» a gelince onda böyle bir mevzu yoktur. Yahut da onda ancak haşmetli, değersiz, bayağı ve dehşetli olan bir tek mevzu vardır: Dahilî harp.



Hangi ferdî dram bu harp dramının fevkinde olabilir?.

Patlıyan ve gitgide büyüyen harp, bubüyüyen harbin her eve, her so-kağa, her köy ve şehire yayıldığını görüyoruz. Az zaman içinde bütün İspanya topraklarına dal budak salan bu harbi tarif eden hakikî bir tek imaj değil, fakat her muharibin kendi kafasında tasarladığı bir çok imajlar var: Anarşist Pug'un, katolik miralay Ximenes'in, tayyareci «Magnin» in (ki şüphesiz Malraux ta kendisidir) müteaddit imajları, çarpışan, ölen ve yaşıyan ve yerlerini başkalarına vermek üzere kitaptan birdenbire kaybolan diğer yüzlerce şahsiyetlerin imajları...

Tek kahramanlı romanlarda olduğu gibi hâdiseleri bir noktai nazardan görmeyip bir çok noktai nazarları birleştirerek yaptığı bu tasvirlerdir ki bize bütün vahdet ve tezaatları ile dolu olan harbin şe'nî ve canlı bir tasvirini veriyor. Bu harbi görüşü yavaş yavaş kitabın içindeki insanlara nüfuz ediyor, ve onların düşünce ve hayatlarının en esaslı bir unsuru haline geliyor. Ve bu dehşetli tecrübenin neticesi olarak bütün dünya görüşleri de derin bir surette değişmiş bulunuyor. İşte Malraux'nun kendisine has olan esas büyüklüğü de buradan gelmektedir.

Gerçi şimdiye kadar bir çok harp kitapları yazıldı; hattâ bazıları da güzel birer eser addedildi; fakat bunların mahiyetleri acaba neden ibarettir? Bunlar ya baştan başa birer realist ve sarıh fotoğraf, yahut da harbin insanda uyandırdığı isyan, dehşet ve merhamet hislerinin sadık birer tasvirinden ibaret bulunuyor. Fakat ancak haricî olanın resmi alınıyor, ancak bize yeni ve yabancı olan şeylere karşı isyan duyuluyor. Halbuki bir harp karşısında vaziyetin artık bu olamayacağı söylenebilir.

1914 yılındanberi harp gürleyici ve sakın, daima bizimle beraber, her ân biraz daha yakın ve her ân biraz daha tehditkâr... Malraux'ya göre harp, artık sulhun sükûnunu temin için unutulmak istenilen bir dehşet veya hiç düşünülmeden akışına tabi olunan bir mukadderat değil, fakat bütün beşerî tecrübelerle ilâve edilecek bir tecrübe, bir kelime ile büyük bir ders, ruhî bir kazançtır.

Şövalyelerin harpten kendilerine yüksek kahramanlıklar aradıkları devirdenberi her şey değişmiş bulunuyor. Onlar harbi derunî bir büyüklüğün menbaı, kendilerine maddî ve manevî bütün temellükleri bahşeden bir nizam olarak görürlerdi. Bugün ise harp teknik vasıtaların tesirile bütün şahsiyeti ve hüviyeti imha eden bir makine, dehşetli bir bürokrasi haline istihale etmiş bulunmaktadır.

Bu hal Cihan Harbinin diğer harplerden daha hâilevî olmasını izah eder. O harp ki kahramanane arzularla dolu oldukları halde harbe giden sayısız kimselerin inkisarı hayallerine ve manevî menfaatlerine menba olmuştur.



Bu fikre daha evvel Stendhal'in Napolyon muharebelerinde rast gelmektedir. (Chartreuse de Parme'de Fobrice Del Dongo'yu hatırlamalıyız.)

İspanya harbinde fikir harbi, küçük mikyasta ve az teknikli bir harp olması itibarıyla eski harplerin vasfını haiz bulunuyor: Şahsî kudrete, şecate, cesaret ve sergüzeşte yer verir.

Fakat harbin eski karakterini tekrar iktisap etmesi keyfiyeti, harbi yapan insanlara şâmil olmuyor. Yani bugünün muharrirleri eski şövalyelerin karakterini taşıyorlar. Şimdiki muharrirlerin gayesi şövalyelerde olduğu gibi, yalnız dövüşmek değil, fakat, — Haricî vakıa ve sergüzeşterleri derunî vakıa ve sergüzeşterler haline irca etmek maksadile — anlıyarak dövüşmek.

Malraux'nun gayesi ise harbin haricî ve şaşaalı tarafını tezahür ettirmek değil; fakat «insanın haline» dair meydana çıkardığı buluşları göstermektir.

Bu cihetten Espoir kuruluşu itibarıyla büyük bir röportaja o kadar benzediği halde, hakikatte klâsik bir eser derecesine yükseliyor.

Her büyük müellif için olduğu gibi Malraux için de tek bir mesele vardır: İnsanı ve kaderini bilmek. Ve bunun bütün varlığı ile hayatı ve ölümünü ortaya koyduğu zaman ancak en iyi kavramak kabil olur. Derin teadları ve mücadeleleri ile insanın mahiyeti derin tenakuzları ve teadlarıyla yalnız aksiyonda meydana çıkar. Proust'un en ince tahlili (Chez Swann) daki başı boş âleme değil, fakat faaliyette olan ve bundan dolayı bütün insanîyetin dramını kendisinde taşıyan âleme tatbik edilmelidir.

Romanın içinde Malraux için, fiil hayatı ile tefekkür hayatının uzlaşınması mevzuu bahistir; tahlil aksiyonu öldürmüyor, bilâkis izah ediyor. ve bu izah arzusudur ki Malraux'nun romandaki eşhasa azemetini veriyor ve Raskolnikoff derecesine yükseltiyor. Ve onları sırf ve basit fert hayatından entellektüel tip derecesine çıkıyor. Malraux'nun gayet güzel bir şekilde «mümkün olan en çok tecrübeyi şuurla haline getirmek» dediği hayatın gayesini onlar tamamen tahakkuk ettiriyorlar.

Hayat telâkkilerini idrak etmemiş kahramanların karakteristiği tamam olamaz. Dünya görüşü şuurla en yüksek bir derecesidir. Ve bu görüşü feda etmek romancının eşhası tasavvurunda esas olan bir şey feda etmektir. Fakat bu görüş ancak bir zihnî oluş olmadığı ve mücerrette kalmadığı takdirde bir kıymet kazanabilir. Yani bu görüşün (meselâ Aldouse Huxley'de olduğu gibi) şahsî hayatın içinde yaşanmış olması ve devrin hayat meselelerini muharririn ve eşhasın benliğinde aksettirmesi lâzımdır.

«Espoir» da Ximenes, Magnin din inziva hayatı ve ölüm üzerinde ancak kiliseler yandığı, hayatları tehlikeye girdiği, inzivaları kendilerine azap verdiği, ölümü çok yakın olduğu zamanlarda düşünür ve konuşurlar.



Her ân ferdî dramları içtimâî dramla, devrin ve bütün insaniyetin dramı ile birleştirir. Ve böylece tefekkür en geniş ve en mücerret manasile hayatın en canlı akışına kanşır. Metafizik düşünce dünyadan uzak bir zihin cambazlığı değil, gergin bir mahiyet alan ve kendini yüksek bir şuur içinde idrak eden insan hayatının kendisidir.

Düşünce ile yaşayışın bu kaynaşmasında tefekkür âdeta bir vücut kazanır, diğer taraftan yaşayış da entellektüel bir mahiyet alır.

Esasen tam manasile klâsik olan her eserin özü de insanî âlemin tasvirinde ferdî unsur ile içtimâî unsurun, fikir ile hayatın kaynaşması değil mi?

Erol Güney

## Hayat ve kitaplar

Ne zaman «Serveti Fünun» u kanşırsam Ahmet Şuayb'ın «Hayat ve kitaplar» ı zihnimi işgal eder: Yalnız o zaman için taptaze olan üfuklar açmasından dolayı değil, fakat doğrudan doğruya bu ismin uyandırdığı tedainin kuvveti bile buna kâfidir: Hayat ve kitaplar. Bu iki âlemin arasında ne münasebetler, rabitalar, tezadlar veya uçurumlar var!.

Bir devir geçtikten sonra onu bize tekrar yaşatabilecek olan en kuvvetli vesika kitaplar değil midir? Perikles devrini öğrenmek için Sokrat'ın muhakemesi, Eflâtun'un diyalogları ve Xénophon'un Mémorables'ini okumak âdeta kâfidir denebilir. XIV Louis devrini yaşamak için o devrin bütün edebiyatını okumalıyız. Hattâ kitap bir utopi'nin bulutları arasında bile olsa entellektüel âlemin ihtiyaçlarını aksettirmesi bakımından bize çok şeyler verir. Bunun için kitabın hiç bir zaman hayata uymadığını söyleyen müfrit reolistler haksızdırlar: Mevzularını eski Yunandan alan Fransız klâsikleri, nihayet bize devirlerinin yüksek tabakasına ait insanî vasıfları veriyorlardı.

Eski medeniyetleri öğrenmek için bu zengin menbadan istifademiz yok, veya pek mahduttur: Mısır Asuru, Hindi ancak âbideleri, destanları ve dualarıyla tanıyoruz. Eski Yunandanberi tarih, hatıra, tiyatro, felsefe, nutuk şeklindeki geniş edebiyat bize bu mesut imkânı veriyor: Romayı ve ona vâris olan muasır Garbi öteki medeniyetlerden ayıran mühim farikalardan biri de budur.

Fakat mesele kendi edebiyatımıza nakledildiği zaman - maalesef - menfi bir netice ile karşılaşırız. Vak'anüvis tarihlerinden, divanlardan şüphesiz çok şeyler çıkarmak kabil. Fakat bununla beraber Osmanlı devrinin altı asırlık inkılâpları, istihaleleri ve buhranlarını anlamak için bu ne



kadar zayıftır! Osmanlı edebiyatında - bir kaç nümune müstesna - içtimai hayatın büyük sarsıntılarını aksettiren kaç tenkit, münakaşa, fikir ve tahlil eserine rastlanır? İnsan divanların içerisine dalarsa kendini dünya cennetinin mutlak sükûn ve âsudeliği içinde farzeder. Hele tarihler her şeyi yalnız bir zaviyeden ve iktidar mevkiinde olanların keyfine göre göstermek hususunda emsalsiz nümuneler verirler. Osmanlı devrinde hayatla kitabın bu derin rabıtasızlığı, o devir hakkında objektif bir mütalâa yürütmek isteyen her ciddî insanı bugün bin türlü müşkülât karşısında bırakıyor.

Tanzimattan sonra Garp edebiyatının bütün şekilleri tecrübe edilmeğe başlandığı için, artık buhranın aşıldığı söylenebilir mi? Vakıa tiyatro, roman, tenkit, hiciv tecrübeleri yapıldı. Felsefe, metodik şekilde değilse bile, edebî denemeler haline girdi. Fakat bütün bunlara rağmen bizde henüz geniş manasile edebiyatın, geniş ve sadık hayat aynası olan bir nesrin doğmuş olduğundan asla bahsedilemez.

Kanaatimce bunun iki mühim sebebi var:

Birincisi — Bizde nesrin nazım gibi bir ananesi olmamasıdır. Türk edebiyatında nesir fevkalâde ihmal edilmiştir. Seci sanatı, haşiv ve itnap, sıfat ve teşbihler katarına boğmak ifadeyi muhtaç olduğu bütün vuzuh, sarahat ve mantikî teselsülden mahrum bırakmıştır. Lâtin ve Garp nesrinin uzun müddet çıraklığını yapmalıyız ki hayatın parlaklıklarını ve tennevününü aksettirecek berrak bir ifade vasıtası bulabilelim.

İkincisi — Nâsirin fildişi kulesinden çıkıp bütün eb'adiyle hakikî cemiyet hayatına girmemesidir. Bununla yalnız, nâsirin cemiyetten bahsetmesini kasdetmiyorum. Bu manada bir çoklarımız cemiyetten bahsettiler, hattâ fazlası. Fakat bununla, nâsirin muayyen bir cemiyet felsefesine sahip olmaya mecbur olduğunu söylemek istiyorum: Prensiplerine sadık ve bütün etrafındaki vak'aları tefsir etmeye muktedir, insicamlı bir cemiyet felsefesine.

Bu ikinci nokta bizi kendiliğinden «fikrî celâdet» meselesine götürür. Celâdet göstermek, yeldeğirmenine kılıçla yürümek değildir. Bu palavracı kahramanlık hiç bir zaman iptilâ olmaktan yukanı çıkamaz. Fakat fikrî celâdet, nâsirin içtimai hayatı tefsir veya naklederken nihayetine kadar prensiplerine sadık kalması, ve tabirile «konsekan» olması demektir. Hakikî tenkit, tahlil, felsefe, roman, hasılı hakikî nesir ancak bu suretle vücut bulabilir. «Ben filozof değilim, hayatı aksettiriyorum» diyerek muhtelif yerlerde, hattâ aynı yazının içinde mütemadiyen kendi kendini nakzedilen bir nâsirin bulanık aynasında hayatın tezat ve inkılâplarını değil gölgesini bile görmek güçtür.



## Yeni ve eski mecmualar

Vâlâ Nûrettin'in «İnsan» mecmuası hakkındaki hayırhah fakat septik tavsiyeleri beni tekrar eski ve yeni mecmualar üzerinde düşünmeye sevk etti. Bizde mecmua ne halde idi, ne haldedir ve ne olmalıdır? İş, ne olmalıdır kalırsa, Bu yolda söylenecek ve dinlenecek çok şeyler bulabiliriz: Mecmuada fikir birliği olmalıdır yazılar bir konser manzarası arz etmelidir; muhitle alâkalı olmalı, hayatı aksettirmelidir; ilâh, ilâh...

Acaba bunlar mutlak olarak tahakkuk edebilir mi ve etmeli midir? Bu da ayrı bir mesele. Aynı mevzua aynı prensiplerden hareket ederek bakan iki kimsenin bakış tarzlarında ve ifadelerinde az çok farklar olabileceğini kabul etmek bile buna menfi cevap vermek için kâfidir. Nerede kaldı ki içinde yaşadığımız demokrat cemiyetler bir çok tenevvülere, hususiyetlere imkân veren cemiyetlerdir. Bu takdirde ancak şöyle düşünebiliriz: Her mecmua bir fikir cereyanını temsil etmek itibarıyla içtimaî bir ihtiyaca karşılıktır. veya değildir. Eğer belirmiş veya belirmekte olan içtimaî ihtiyaçlara karşılık ise onun hayatî kıymeti vardır, mukabele görür ve yaşar. Bir kelime ile içtimaî fonksiyon'unu bulan mecmuanın hayatîyeti vardır ve yaşamaya muktedir; bu fonksiyonu bulamayan kaybolur.

Zahirde çok cazip görünen bu formül, vak'alar karşısında derhal kuvvetini kaybeder. Çünkü bizde eski ve yeni mecmuaların hayatını biraz gözden geçirirsek onların doğuş ve kayboluşlarının oldukça muhtelif sebeplere tabi olduğunu görürüz. Öyleleri vardır ki yaşamaları lâzım geldiği ve tam bir fonksiyona sahip göründükleri halde, az zamanda kaybolmuşlardır. Öyleleri de vardır ki şişirme yazılarla dolduruldukları halde senelerce aranmışlardır. hele bir kısmı hiç veya pek az satılmalarına rağmen dörtte bir asır mukavemet etmişlerdir.

Şu halde meseleye daha içinden bakmalıyız.

Mecmualar, içlerindeki yazıların tazeliği ve muharrirlerin kuvveti ile değil, fakat muayyen içtimaî bir zümre ve sınıfa istinat etmesile hayatîyet kazanır. Bu vasfı taşıyan bir mecmua bazan içerisinden kuvvetli muharrirler de yetiştirebilir. Fakat bir intikal devrinin veya siyasî bir hareketin mahsulü olan bir mecmua onunla beraber nihayet bulur. Çok defa insicamlı fikir hayatına örnek olarak gösterilen «Yeni Mecmua» Ziya Gökalp'in etrafında toplanan ve Büyük Harbin ileri burjuva münevverlerine istinat ediyordu.

«Sıratı Müstakim» ve «Sebilürreşad» ın uzun zaman devamı Osmanlı imparatorluğunun muayyen sınıflarına ve muayyen zihniyetine istinat emelerinden ileri geliyordu.



Bizde mecmuacılık Tanzimattan çok sonra başladı. Büyük Reşit Paşa'nın kurduğu «Encümeni Daniş» bir mecmua haline gelememişti. 1870 de Münif Paşa'nın kurduğu «Cemiyeti İlmiyei Osmaniye» ilk defa «Mecmuai Fünun» u 1862 de neşre başladı. 1287-88 senelerinde çıkan «Diyojen», 1290 da çıkan «Dolap», 1288-89 da Ahmet Mithat Efendinin neşrettiği «Dağarcık», 1290-93 de çıkardığı «Kırkambar» 1298-99 da çıkan «Hafta» Garp fikriyatını halka indirmek gayesini takip ediyordu.

1307-311 arasında neşredilen «Maarif», 309-313 de çıkan «Mektep» ve bilhassa büyük bir gayret mahsulü olan «Mecmuai Ebüzziya»... gibi mecmualar tekrar fikir hayatını kuvvetlendirmek ihtiyacının mahsulleri idi. 311 de fennî bir mecmua olarak başlayan ve 316 dan itibaren Tevfik Fikretin nüfuzu altında edebî bir mecmua ve edebî bir cereyanın mümessili halini alan «Serveti Fünun» Meşrutiyetin başına kadar bu karakterini muhafaza ederek devam etti. Bugün koca kolleksiyonile, çok talihsiz olan mecmua tarihimizde hâlâ bir âbide gibi duran bu mecmuanın kuvveti ve hayatıyeti - kanaatimce - Garpçilik hareketini ideal edinen yeni bir sınıfın mümessili olmasındaydı: Bütün «Serveti Fünun» cular Taine'in sanat felsefesini senelerce didikliye didikliye yüzlerce makaleye böldükleri halde, yine karilerine bezginlik vermemişlerdi.

Meşrutiyetten sonra mesele birdenbire değişti: Bu devirde müthiş bir mecmua hücumu karşısında bulunuyoruz. Fakat ne hücum! 10 Temmuzdaki hava fişekleri gibi İstanbulun fikrî havasını kaplıyan bu göz kamaştırıcı neşriyattan hiç birisinin ömrü bir kaç aydan fazla sürmüyordu. Her gün doğup kaybolan fırkalar ve gazeteler gibi mecmualar da henüz tebellür etmemiş olan fikir âleminde talihlerini deniyorlardı. Yalnız Baha Tefik'in neşretmiş olduğu Hâle, Tenkit, Pişano, Felsefe, Zekâ mecmuaları bu bereketi göstermeğe kâfidir. Fakat şu ciheti unutmamalıdır ki hava fişegi gibi yanıp sönen bu mecmuaların ömrü kadar münderecatı da zayıftı.

Bununla beraber yine Meşrutiyette, git gide istikametler ve renkler tebellür etmekte idi. 1324 de başlayan «Ulûmu içtimaiye ve iktisadiye» mecmuası, 322-327 arasında neşredilen «Sıratı Müstakim», 327-341 arasında çıkan «Sebilürreşad» muayyen içtimai zümrelerin fikir hayatını temsil ediyordu. Bunlara karşı Abdullah Cevdetin «İctihad» ı yirmi beş sene tek başına mukavemet etti.

Türkçülük hareketinin doğurduğu «Türk yurdu», «Genç kalemler» ve nihayet İstanbul ve Selânikteki kuvvetlerin birleşmesinden sonra 1915 ten itibaren İstanbulda başlayan «Bilgi», «Yeni Mecmua», «İçtimaiyat», «İslâm» gibi mecmuaların intişarı Garpçi hareketin eski Osmanlı zümrelerine karşı tedricî galebesini temsil ediyordu. Bu mecmuaların gerek devam,



gerek keyfiyet itibariyle kendinden evvelkilere üstünlüğünü tesadüfte veya sırf şahsî sebeplerde aramak doğru değildir. Nitekim bu nevi mecmualar ancak imparatorluğun parçalanması, yani mütareke ile zarurî olarak nihayet bulmuştur.

Mütareke devri mecmuacılık hayatımızda ikinci bir anarşinin başlangıcıdır. İstikamet ve fikir tebellürü tekrar kayboldu. Fakat bu anarşi diğer cihetten cibrî bir intizam içinde hapsedilmiş olan bütün içtimâî temayüllerin meydana çıkması bakımından şayanı dikkattir. Bu devrin mecmualarında mühim bir vasıf daha görülüyor: Romantik dünya görüşünden realist dünya görüşüne dönüş! Bu noktada, yeni millî idealizmi kemmiyete karşı keyfiyet, maddeye karşı ruh hamlesi şeklinde ifade eden «Dergâh» mecmuasını ayırmalıyız.

Türkçülük hareketi Garpten Türke dönüşü temsil ettiği gibi; bu devirde, Türk âleminin romantik telâkkisinden realist telâkkisine dönüşü ifade eder. Garp metodlariyle kendimizi tanımak gayreti Bilgi, Yeni Mecmua ve Millî Tettebbüler'de başlamıştı. Fakat bu kendimizi tanıyışta Osmanlı tefahürünün arta kalanı romantik (dastanî) görüş hâkimdi. İyi tarif ve tahdit edilmemiş bir milliyet telâkkisinin verdiği hızla bir çok ham madde, malzeme ve mevzu meydana çıktı. Bunların objektif bir gözle tahliline ancak realist milliyet telâkkisinin doğurduğu fikir hareketleri girişebilirdi.

Mütareke devrinde Mesleki içtimâî, Anadolu, Mihrap, Aydınlık mecmuaları, prensipleri arasındaki esaslı ayrılıklara rağmen şu noktada birleşiyorlardı: Hepsi artık gözlerini Türk vatani olan Türkiyeye çevirmiş ve onun tahlilini yapmağa girişmişlerdi. İdealini kaybetmiş olan bu meyvus devrin nihayetinde millî zafer muvakkat hareketleri yeniden durdurdu (1). Türk cemiyeti büyük bir aksiyona girdi: Din, devlet, dil, tarih inkılâpları birbirini takip etti. Bu inkılâplar silsilesi ve mütemadî aksiyon içinde hususî tefekkür hareketleri kendiliğinden durdu. Mecmuacılık tekrar kabuğu içine çekildi. Çünkü imparatorluğun eski içtimâî sınıfları kaybolmuş, yeni cemiyetin aksiyonu üzerinde «teemmül» de henüz başlamıştı.

Ancak son seneler zarfındadır ki inkılâp üzerinde düşünmek ve yeniden kendimize bakmak ihtiyaçları doğmaya başlıyor: «Hayat» ve «Kadro» bu ihtiyacın tezahürleridir. Yeni Türk cemiyetinden Mercure de France gibi ömürlü mecmualar beklemek için onların muayyen hayat şartlarına, muayyen içtimâî zümrelere dayanması lâzım gelir.

H. Z.

(1) Bu devirde Ziya Gökalp «Küçük Mecmua» ile Diyarbakırda eski mesaisine devam ediyordu.



## K A L E M Mecmuası

1938 senesi, epidenberi özlediğimiz, fikir ve sanat mecmualarının çıkmağa başladığı bir sene olmak itibariyle, münevver muhitte mesut bir sene telâkki edilse yeridir. Kalem mecmuası, bizimkile beraber bu nevi mecmuaların ikincisidir. Şimdiye kadar üç sayısı intişar eden bu mecmua, Ankarada, Gazi Terbiye Enstitüsü edebiyat muallimi Mustafa Nihat tarafından çıkarılmaktadır.

Birinci sayısında Mustafa Nihadın, Server İskit tarafından neşredilen «Âgâh Efendi» adlı eserin tenkidini yapan bir yazısı, Kadri Yörükoğlu'nun Albert Millot'tan tercüme ettiği «Descartes ve pedagoji» adlı bir makale, Hüseyin Namık'ın «Gök Türk yazılı bir Kuman eseri» yazısı ehemmiyetli tarihî hâdiselere ait hulâsaları ihtiva eder. İkinci sayıda yine muhtelif makalelerle Zola'dan tercüme edilmiş «Romanda reel duygusu» adlı bir yazı, Ahmet Kutsi'nin «Şiire dair», Mustafa Nihad'ın «Ahmet Vefik Paşa ve Etnani tercümesi» makaleleri; üçüncü sayıda Ahmet Kutsi'nin «Halk edebiyatı», Hasan Âli Ediz'in Suut Kemalettin'in Mustafa Nihadın, Zola'nın «Romanda şahsî ifade» yazıları vardır.

Mecmuada nazarı dikkati celbeden yazılardan bir tanesi - muharrir imzası olmadığına göre, Mustafa Nihada aid olması muhtemel - Abdülhak Hâmid'in bugünkü dile, fakat mensur bir halde nakledilen «Tezer» adlı piyesidir. Birinci ve ikinci sayılarda devam eden, münderecat fazlalığı sebebiyle üçüncü sayıda devamı neşredilemiyen bu piyesin yeni dile nakledilmesinde, daha doğru bir tabirle, «Tezer»'in bu suretle katledilmesinde nasıl bir düşünüşün hâkim olduğunu anlamağa imkân yoktur. Eğer piyesin bir vülgarizasyonu yapılmak isteniyorsa, bunu, eserin mevzuunu bir hikâye halinde hulâsa edip, başına eserin dili, tarzı, tarihi hakkında malûmat ilâve ederek yapmak mümkündür. Eğer, - İlk tefrikanın başına konan bir mukaddimede söylendiği gibi, Hâmidî, hiç olmazsa bir eserini nesre tahvil ve bugünkü dile naklederek gençlere tanıtmak düşünülmüşse, bu takdirde hatanın büyüklüğünü anlatmak bile güç hale gelir.

Abdülhak Hâmidin eseri, burada mevzuu bahsolan «Tezer» i güzelse, bu güzellik hakkındaki fikri her okuyan insana, gence, ihtiyara, yine Hâmidin dilile, şiirile, eseri içinde doğduğu şekilde vermeğe mecburuz. Şair, bize kendini anlatmak için, eğreti yardımcılara muhtaç değildir. Eğer «Tezer» in dili, bugün anlaşılamiyacak kadar fazla Arapçalı ve Acemceli ise, eserin tenkitli ve haşiyeli bir tabını yaparak anlaşılmasını daha kolay bir hale getirebiliriz. Biz, Mustafa Nihattan, eserin, edebiyat hocalarının talebeye şiir zevkini ananevî bir tarzda nazmı nesre tah-



vil ederek vermek usulünü tekrar etmesini ve beğenmiyeceği bu edebî zevke tercüman olmasını değil, böyle tenkitli ve haşiyeli bir tabını yapmasını beklerdik.

Fikir ve sanat âlemimizin muhtaç olduğu bu nevi mecmualar arasında bir yer alacağından şüphe etmediğimiz Kalem mecmuasının, bundan sonraki sayılarında eski edebî eserlerin arşivi olarak kalmıyacağını umar ve uzun ömürlü olmasını temenni ederiz.

Şerif Hulûsi

## Turgenief'in (Babalar ve Çocuklar) ı

Rus Romancısı Turgenief'in bir çok kitaplarını dilimizde okumak fırsatını buluyoruz: Haydar Rifat «Duman»ı tercüme etmişti. Samizade Süreya «Bahar selleri» ve «Düello» yu tercüme etti. «Asilzade yuvası» adlı büyük romanı yine Samizade tarafından «Liza» adile tercüme edildi. Nihayet bu Rus romancısının en güzel eserlerinden biri olan «Babalar ve Çocuklar» tercümesini Remzi tercüme serisi içerisinde Hasan Âli Ediz ve Vasıf Onat verdiler.

«Babalar ve çocuklar» Neşredildiği zaman bugün şiddet ve ehemmiyeti tarif edilemeyecek kadar büyük bir fırtına yapmıştı. Uzun müddet edebiyat münakıtları bu romandaki entellektüel tipler üzerinde münakaşa ettiler ve bunların mahiyeti hakkında karar veremediler. Bu meseleleri mütercimler kitaba yazdıkları mukaddimede çok güzel anlatıyorlar.

Turgenief romanında Rusyada iki nesil arasındaki mücadeleyi tasvir eder: Terakkici, Liberal zadeğân ile demokrat genç nesil. İki nesil birbirini sevmiyor, anlamıyor. Bütün hayat görüşlerinde birbirinden ayrılıyor. Bu mücadele baba ile oğul arasında çok bariz olarak görülüyor. Hem de birbirini seven ve anlaşmaya karar vermiş bir baba ve oğul arasında. Her hâdisе onların dünya görüşlerindeki uçurumu meydana çıkarmaya kâfidir.

«Babalar ve çocuklar» taşralı bir asilzade olan Kirsanof ailesine misafir gelen ve orada bir kaç ay kalarak dönen Bazarof'la dostluklarına aittir. Kirsanof'ların oğlu tatili geçirmek için babasının çiftliğine arkadaşı Bazarof'la beraber geliyor. Bu dost, tıp tahsil eden genç bir nihilisttir. Genç Kirsanof nihilist arkadaşının şiddetli tesiri altındadır. Çiftliğinde geçen ilk günler yeni nesille eskiler arasındaki uçurumu birden meydana çıkaramaz. Fakat yavaş yavaş ufak hâdiseler, münakaşalar, bir kurbağa avından dönüş, bir hastalık, bir edebiyat münakaşası çiftlik sahibi baba ile bilhassa kardeşi Pavel Pavloviç'in neşelerini kaçırmaya başlar.



Bazarof bütün otoriteleri inkâr eden bir nihilisttir. Ona göre dinî, siyasi, ahlâkî hiç bir otoriteye bağlanmak doğru değildir. Hattâ ilmî otoriteye bile. Pavloviç'e verdiği cevapta ilmin dahi mücerred bir şey olmadığını, otorite olamayacağını, ancak pratik ve faydalı ilmî araştırmalara bağlanılabileceğini söylüyor.

Romanın en büyük kısmını iki nesil arasında geçen münakaşalar teşkil ediyor. Burada insanlar ve ihtiraslar değil, fakat fikirler konuşuyor. Turgeniev'in koyu entellektüalizmi müşahhas, canlı ve ihtirashı hayat yerine fikirlerin diyadektiğine fazla yer veriyor. İnsan eğer Rus edebiyatında ondan sonra Dostoievsky ve Tolstoî'yi okumuş olmasa, Fransız edebiyatı ile çok meşbu olan bu ince romancının eserlerini beğenmemek kabil olmazdı. Romanlarında Rusyaya karşı o kadar senpatik olmayan Turgeniev kolaylıkla memleketini terkederek Garbin yüksek burjuva muhitlerinde gezmeden zevk alır.

«Bahar selleri» nde ve diğer bir çok eserlerinde görüldüğü gibi kahramanları bütün dilleri birden kullanırlar. Orada Alman, Fransız, İtalyan burjuvaları birbiriyle kaynaşmıştır. Galiba bunlar arasında en az sevdiği Rüstür. Kendisini kuvvetli bir auto-critique farzeden romancı muhitine ve aşağı tabakalara sempati ile bakmasını bilmiyor. Daima kütleden ayrılan entellektüel olarak kalıyor. Vakıa bundan silkinmek için gayretleri az değil. Şüphesiz bunun en güzel misallerinden birisi «Babalar ve çocuklar» dır. Fakat ne kadar kifayetsiz!

Bununla beraber «Babalar ve çocuklar» derebeylikten, eşref ve zede-gân ruhundan Garpli demokrat terbiyeye doğru geçen her muhitte iki nesil arasındaki ruhî tezadı, mücadeleyi, buhranı görmek için çok kıymetlidir. Bu eserin Prosper Merimée tarafından tercümesini evvelce Fransızcadan okumuştum. Bizde ekseri Rus muharrirleri ikinci veya üçüncü elden, yani Fransızca, İngilizce tercümelerinden naklediliyor. Ve şüphesiz bu yüzden bir çok hususiyetlerini kaybediyorlar. Kitabın en değerli taraflarından birisi doğrudan doğruya aslından tercüme edilmiş olmasıdır. Filhakika Fransızca tercümesile Türkçesini karşılaştırdığım zaman burada zikredemiyeceğim kadar çok farklara tesadüf ettim. Bu farklardan başlıcası Fransız mütercimnin - nedense - atlamış olduğu bir çok satırlar veya pasajları Türk mütercimlerinin muhafaza etmiş olmasıdır. Bu arada tercümenin Türkçede sadelik ve tabiiyetten hiç bir şey kaybetmemiş olduğunu büyük bir memnuniyetle kaydetmeliyiz. Çünkü maalesef edebî tercümelerin bir çoğu bundan mahrumdur. Mütercimler bir çok tabir ve isimler hakkında haşiyede izahat vermek suretiyle de karilere kolaylık göstermek için kendilerini zahmete sokmaktan çekinmemişlerdir.



### Garpte felsefe neşriyatı

- JEANS — Durch Raum und Zeit.
- JEANTTON — Contere le transformisme, Essai de Thomisme vivant.
- JOLINET — Les sources de l'idéalisme, 15 frs.
- JURY. G. — Value and ethical objectivity, London 1937.
- KAUFFMANN — Essai sur l'anti-progressisme et ses origines dans la philosophie allemande moderne. Paris, 1936.
- KIERKERGAARD, S. — Biens philosophiques, Paris, 24 frs.
- KINDERMANN — Dichtung und Volkheit, Berlin 3,50 Mk.
- KLAGES, L. — Der Mensch und das Leben, 1936.
- KLAGES, L. — Der Geist als Widersacher der Seele, Leipzig, 1937.
- KLOSSOWSKI — Création du monde (Tableau intérieur de Nietzsche).
- KLOSOWSKI — Deux interprétations récentes de Nietzsche.
- KOHANSKI — N. O. Losky's theory of knowledge, 1936.
- KONCZEWSKA — Contingence, liberté et la personnalité humaine. 1937.
- KONCZEWSKA — Le problème de la substance, 1937.
- KRUEGER, F. — Das Wesen der Gefühle, Leipzig.
- KRUPA, H. — Carl Schmitts Theorie des «Politischen», Leipzig, 1937.
- JAHN, AEGDIUS — The silver World, London, Allen.
- JAMES — Scepticisme and Poetry »
- KRNEGER, F. — Das Wesen der Gefühle, Leipzig.
- LABBE, A. — Le conflit Transformiste, Paris, Alcan.
- LEFEBVRE — Lenins' materialism, (Université of S. Louis).
- LE ROY, G. — La psychologie de Condillac, Paris, Baivin.
- LE ROY, E. — Les paradoxes de relativité sur le temps.
- LETORT, M. — Les conceptions actuelles du mécanisme des réactions chimiques, Paris - Hermann.
- LUNDHOLM — Psychology of belief, Cambaidge. Paris.
- MARITAIN, J. — Science et Sagesse, Paris, Lahergarie.
- MAUGE, F. — L'esprit et le réel dans les limites du nombre et de la grandeur.
- MELI, R. — Psychologische Diagnostik, München, Bernhardt.
- MERCIER G. — Le transformisme et les lois de la biologie, Paris Alcan.
- MESNARD, P. — Essai sur la morale de Descartes, Paris, Boivin.
- NOGUÉ, J. — Essai sur l'activité primitive du Moi.
- NOGUÉ, J. — La signification du sensible.
- ORTEGA Y. GASSET — Ueber die Liebe, Stuttgart.
- OSBORN — Freud and Marx, London, Gollanez. 1937.
- OXENSTIERNA — Sannolikhetens filosofi (la philosophie de la probabilité) Stokholm.



- PETITJEAN — Imagination et réalisation, Paris, Denöel.  
PHARMAS — Sociologie du mariage.  
PLANCK, M. — Der Kausalbegriff in der Physik.  
PLATRIER — Les axiomes de la mecanique newtonienne. Paris, Hermann.  
POPPELBAUM, H. — Mensch und Tier - Basel, Geering.  
POULET — Histoire du christianisme.  
PRATT, J. B. — Personal Réalisme, Ed. internationales.  
PRENANT, M. — Biologie et Marxisme, Ed. internationales.  
RABAUT, E. — Phénomène social et sociétés animales, Paris, Alcan.  
READ, H. — Art and Society, London, Heinemann.  
READ, H. — A naturalistic theory of value.  
REID L. A. — Creative Morality, London, Allen & Unwin.  
REUSCHEL, H. — Die Rassenfrage bei Platon.  
REVESZ — Die psychoanalytische Trieblehre, Amsterdam.  
RIVIER, W. — Le problème de la vie, Paris, Vrin.  
RODHE — Über die Möglichkeit einer Werteinteilung, Leipzig.  
ROSTAND, J. — La nouvelle biologie, Paris, Fasquelle.  
ROULE, L. — La philosophie biologique et l'économie générale du monde vivant, Paris, Delagrave.  
RUYER, L. — La Consience et le corps, Paris, Alcan.

(S harfinden itibaren gelecek nüshada)

---



## REMZİ KİTABEVİ TERCÜME NEŞRİYATI

THAİS : A. France (Nasuhi Baydar) - IMMORALST : A. Gide (Şerif Hulûsi) - STEPTE : M. Gorki (M. Nihat) - ALLAH-LAR SUSAMIŞLARDI : A. France (Hüseyin Cahit Yalçın) - NETVOÇKA NEZVANOV : Dostoïevski (M. Nihat) - SIĞINT : G. d'Annunzio (Nasuhi Baydar) - CEPHE SOHBETLERİ : A. Maurois (Sabri Esat) - PAUL DÖ KAROT : J. Renard) (Halit Fahri Ozansoy) - İZLANDA BALIKÇISI : P. Loti (Hüseyin Cahit Yalçın) - GECEYARISI İTRAFI : G. Duhamel (S. K. Yetkin ve Sabahattin Rahmi) - SERSERİLER : M. Gorki (Mustafa Nihat) - BABALARVE ÇOCUKLAAR : Turgenief (Hasan Âli Ediz) - LA DAME AUX CAMÉLAS A. Dumas fils (Mustafa Nihat) - KÜREK CEHENNEMİ : T. Murri (Hüseyin Cahit Yalçın) - ÖLÜM KADAR ACI : G. de Maupassant (Muhittin Birgen) - GÜNEŞ ÇOCUĞU : J. London (Ahmet Cemil) - UYANDIRILMIŞ TOPRAK : Şolohof (Mustafa Nihat) - ESRARSIZ HAYAT : W Braun (Nasuhi Baydar) - TARAS-KONLU TARTAREN : A. Daudet (H. Nihat Boztepe) - DORIAN GRAYN'İN PORTRESİ : O. Wilde (Ferhunde ve Orhan şaik Gökyay).

---



**DÜNYA MUHARRİRLERİNDEN TERCÜMELER SERİSİ:**

No. 3

Maksim Gorki

**STEPTE**

Mustafa Nihat

Gorki'nin romantizm devrindeki  
bu en güzel hikâyelerini mutlaka  
okuyunuz.

F1 : 50

No. 6

Gabriel d'Annunzio

**SIĞINTI**

Nasuhi Baydar

d'Annunzio'nun yeni harflerle  
dilimizde çıkan ilk romanıdır.

F1 : 50

No. 9

Pierre Loti

**IZLANDA BALIKÇISI**

Hüseyin Cahit Yalçın

F1 : 50

REMZİ KİTABEVİ

No. 18

N. Gogol

**MAYIS GECEİ**

Hasan Âli Ediz - V. Onat

Mayıs gecesi, parlak Ukranya  
mehtaplarını, Kazak aşklarını,  
efsanevi bir dille anlatan hari-  
kulâde bir eser.

F1 : 50

No. 16

Guy De Maupassant

**ÖLÜM KADAR ACI**

Muhittin Birgen

F1 : 50

No. 7

Andre Maurois

**CEPHE SOHBETLERİ**

Sabri Esat

F1 : 50

REMZİ KİTABEVİ



**25 Kurus**